

N.S. a. LVI n. 2

LUGLIO-DICEMBRE 2003

SICVLORVM GYMNASIVM

**RASSEGNA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE
E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA**



**FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DI CATANIA
2003**

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA SEMESTRALE DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

Comitato direttivo

Proff. GIUSEPPINA BASTA DONZELLI, BIAGIO LONGHITANO,
PAOLO MANGANARO, NICOLÒ MINEO, SALVATORE S. NIGRO, SALVATORE PRICOCO,
FRANCESCO ROMANO, MARGHERITA SPAMPINATO, MARIA DORA SPADARO

Redazione

ANTONINO M. MILAZZO, SALVATORE CLAUDIO SGROI

N.S. a. LVI n. 2

Luglio-Dicembre 2003

SOMMARIO

ARTICOLI

A. Manganaro, <i>Giovanni Verga (Ipotesi per un manuale di storia della letteratura italiana)</i>	pag. 3
A. M. Milazzo, <i>Le epistole 2-3 demosteniche come modelli stilistici in Ermogene e nello Pseudo-Aristide</i>	» 87
R. Padalino, <i>Cultura alimentare e storia linguistica in Sicilia. I. I frumenti</i>	» 115
M. Pagano, <i>E davvero esistito il siciliano tre-quattrocentesco?</i>	» 161
S. Tinè, <i>Lamartine e la Repubblica Girondina</i>	» 179

NOTE E DISCUSSIONI

G. G. Bonanno, <i>Una poetica in nuce. L'adolescenza di Gesualdo Bufalino</i>	» 247
H. Bresc, <i>Gli ebrei di Sicilia e la politica nel Medioevo</i>	» 263
C. Cristaldi, <i>Consumo e risparmio. Un confronto tra Nord e Sud</i>	» 285
A. Dettori, <i>Lessicografia dialettale di ultima generazione</i>	» 321
M. Di Mattia, <i>L'imperatrice Eusebia fra tradizione storiografica, tecnica retorica, funzioni narrative</i>	» 327
N. Edroiu, <i>Il Cristianesimo nelle terre romene del basso Medioevo (XII-XIV sec.)</i>	» 351

9 1131

100

8

10

52

SICVLORVM GYMNASIVM

N.S. a. LVI n. 2 (2003)

BIBLIOTECA
FACOLTÀ DI LETTERE
CATANIA



UNIVERSITÀ DI CATANIA
BIBLIOTECA FACOLTÀ LETTERE
N. Inv. 232496

GIOVANNI VERGA (IPOTESI PER UN MANUALE DI STORIA DELLA LETTERATURA ITALIANA)*

A Gaetano Compagnino

1. Giovanni Verga tra storia e letteratura

1.1. Sud e Nord della nuova Italia

Il catanese Giovanni Verga (1840-1922) diede vita ai propri capolavori (i *Malavoglia* e il *Mastro don Gesualdo*, i racconti di *Vita dei campi* e le *Novelle rusticane*) nel decennio tra il 1878 e il 1889, a Milano, dopo un apprendistato letterario iniziato nella propria città e continuato nel clima tardoromantico di Firenze e in quello della seconda scapigliatura lombarda. Verga aveva già affrontato argomenti patriottici, sentimentali o passionali in numerosi romanzi di ambientazione borghese, ma realizzò opere di grandissimo valore estetico solo quando, dall'angolo visuale della moderna Milano, si rivolse a narrare il mondo arcaico e agrario-contadino della sua terra. La realtà da cui egli, "galantuomo" (proprietario terriero) proveniva, era anche quella che investiva i suoi più profondi interessi sociali e umani, la sola che gli stesse veramente a cuore: quel mondo gli si rivelò pertanto nella scrittura come l'unico veramente significativo.

Nella città lombarda, capitale economica e culturale dell'Italia unita, in contatto con le esperienze letterarie francesi, Verga riuscì a costruire con le sue opere una straordinaria rappresentazione realistica del mondo siciliano. Con *Le lettere meridionali* di Pasquale Villari (1875), *l'Inchiesta sulla Sicilia nel 1876* e *La rasse-*

I capolavori
1878-1889

La Sicilia
vista da
Milano

* Pubblico in questa sede il capitolo su Giovanni Verga da me realizzato per un progetto di *Storia della letteratura italiana* diretto dal professor Nicolò Minneo e curato da italianisti dell'Università di Catania. Per motivi di spazio, dei testi antologizzati fornisco qui solo l'elenco e due esempi, corredati di note esplicative e di una guida alla lettura e all'interpretazione.

gna settimanale (dal 1878) di Franchetti e Sonnino, il Meridione d'Italia si affacciava ormai drammaticamente davanti all'opinione pubblica nazionale. Il Sud diveniva la "questione" di fronte alla quale le classi dirigenti italiane erano ormai chiamate (secondo l'appello di Villari) a non "chiudere gli occhi".

1.2. *Realtà e letteratura*

Inchieste
agrarie e
letteratura

Negli stessi anni in cui Verga assumeva come oggetto della propria rappresentazione letteraria il mondo contadino siciliano, il lombardo Stefano Jacini conduceva la sua indagine sulla situazione delle campagne italiane, mettendo in luce le "vaghe ed indeterminate" aspirazioni dei contadini ad un mutamento delle proprie ataviche condizioni di vita (*I risultati dell'inchiesta agraria 1877-1884*). In quello stesso periodo, con sintomatica simultaneità, Giovanni Verga, da Milano, si rivolgeva ad indagare con la propria opera letteraria "le prime irrequietudini pel benessere" e gli sconvolgimenti recati tra gli umili siciliani dalla "vaga bramosia dell'ignoto", dall'"accorgersi che non si sta bene, o che si potrebbe star meglio" (Proemio de *I Malavoglia*).

Realtà
sociale e
rappresenta-
zione
letteraria

Gli umili e i vinti siciliani, i lavoratori fanciulli delle cave, gli arcaici pescatori, gli arricchiti delle campagne, nelle pagine di Verga raggiunsero però significati che andavano ben oltre la naturalistica descrizione di una precisa realtà sociale, funzionale ai bisogni conoscitivi delle classi dirigenti della nuova Italia. I personaggi verghiani superano infatti la loro particolarità sociologica e geografica e assumono valenze simboliche più generali, fornendo alla letteratura italiana ed europea una rappresentazione della condizione dell'uomo che trascende il tempo e il luogo della loro stessa creazione.

1.3. *Narrazione e visione del mondo: la novità di Verga*

Mimesi del
reale e
narrazione
impersonale

Questi alti risultati di mimesi del reale e al tempo stesso di raffigurazione simbolica vengono raggiunti nei capolavori verghiani mediante una innovativa narrazione impersonale dietro la quale l'autore si eclissa, facendo tacere i propri giudizi e il proprio punto di vista.

Verga e
Manzoni

La tecnica narrativa adoperata da Verga è opposta a quella del Manzoni, come pure antitetice sono le loro visioni del mondo. Manzoni con il narratore onnisciente gestiva passato presente e

futuro dei personaggi del suo grande romanzo, guidandoli e giudicandoli. Verga, con la tecnica dell'impersonalità, livella invece la sua narrazione al punto di vista dei suoi stessi personaggi, adottando la loro stessa visione del mondo. Manzoni nel famoso *Addio ai monti* esprimeva i sentimenti dell'umile Lucia elevandola al proprio livello linguistico, interpretandone pertanto i sentimenti. Verga nelle sue grandi opere veriste si abbassa al contrario all'altezza del mondo che narra, imitandone il linguaggio e il pensiero, fingendo che sia esso stesso a rappresentarsi.

Manzoni, cattolico, inseriva la storia dei suoi "promessi sposi" in un disegno provvidenziale, dove il bene alla fine prevaleva. Verga, materialista e pessimista, non fornisce alcuna prospettiva ai suoi personaggi, le cui storie hanno sempre un esito infelice e, spesso, si concludono con la morte in solitudine dei protagonisti.

Ma appunto non prospettando alcun fine alla storia dell'uomo e alle storie dei suoi personaggi, proprio non mostrando alcuna possibilità di riscatto ai suoi vinti e ai suoi umili, con la sua critica demistificante, Verga non solo riesce a dare una efficacissima rappresentazione della realtà meridionale, ma anche ad aprire le porte alla narrativa (e al cinema) del XX secolo.

Due differenti visioni del mondo

2. Da Catania a Firenze e a Milano

2.1. *I romanzi storico-patriottici catanesi*

Negli anni cinquanta dell'Ottocento Verga frequentò le lezioni di Antonino Abate, scrittore e patriota repubblicano, che nella sua scuola privata catanese affiancava alla lettura dei canonici autori del Trecento e del Cinquecento, di Foscolo, Manzoni, Byron e Guerrazzi, quella di fluviali poemi e romanzi storici propri e dell'altro catanese Domenico Castorina. Frutto di questa cultura provinciale e al tempo stesso del suo giovanile democraticismo laico e repubblicano è il primo romanzo di Verga, scritto (ma non pubblicato) all'età di sedici anni: *Amore e Patria*, romantico già nel tipico binomio del titolo, ispirato ad un episodio della guerra d'indipendenza americana, retorico nei toni di denuncia e nella descrizione della miseria di ambienti popolari, quelli dei pescatori americani, di cui il giovanissimo scrittore era ovviamente del tutto ignaro.

La formazione culturale catanese. *Amore e patria*

Il genere del romanzo storico, che Verga adottò anche per le

Anacronistici
romanzi:
*I carbonari
della
montagna*

altre due opere scritte a Catania, risultava anacronistico intorno agli anni '60: a quell'altezza cronologica Rovani (con i *Cento anni*) e Nievo (con *Le confessioni di un italiano*) non concentravano ormai le loro narrazioni attorno ad un solo momento storico, ma le distendevano su un intero ciclo. Le ambientazioni in cui Verga colloca gli altri due romanzi, entrambi accomunati dalla tematica patriottica e dal bisogno di attualizzare la materia storica, sono comunque a lui prossime e nel tempo e nel luogo. *I carbonari della montagna*, iniziato il giorno del trattato di Villafranca (1859) e ripreso in occasione dell'impresa dei Mille, è collocato sullo sfondo della Calabria del 1810 e di una "coincidenza" che Verga, arruolatosi nella guardia nazionale a difesa dell'ordine e degli ideali unitari, individuava tra quel passato e il presente: il brigantaggio, visto come sanguinario strumento dei Borboni, dapprima contro i carbonari meridionali (a loro volta già utilizzati contro Murat), nel 1861 contro la nuova nazione e i proprietari.

*Sulle
lagune*

L'ultimo romanzo catanese, *Sulle lagune* (edito a puntate sulla rivista democratica "Nuova Europa" di Firenze nel 1863), si svolge nella Venezia ancora soggetta all'Austria, e venne ispirato da un "lacrimevole" fatto di cronaca (il suicidio di un ufficiale asburgico di nazionalità ungherese e della donna italiana da lui amata). Il tema risorgimentale e mazziniano della solidarietà delle nazioni oppresse costituisce però solo la tenue cornice di un intreccio da tipico romanzo d'appendice, con le sue peripezie, le ridondanti ripetizioni, una Venezia oleografica, con le immancabili gondole e piazza San Marco, e, soprattutto, con la centralità della tematica erotico-passionale.

2.2. I romanzi fiorentini

A Firenze
capitale
della nuova
Italia: nuove
tematiche

La sfera privata prende decisamente il posto di quella politica nei successivi romanzi, in cui il ripiegamento su tematiche erotico sentimentali e su vicende intime è anche sintomo e simbolo delle delusioni post-risorgimentali. Nel 1865 Verga si reca per la prima volta a Firenze, dove tornerà frequentemente per stabilirvisi in modo durevole solo dal 1869. La città toscana, allora capitale del Regno, era centro della vita politica e intellettuale italiana, e Verga aveva ben chiaro che fosse "indispensabile incominciare di qui la propria strada", come scriveva alla madre.

Il primo dei romanzi del periodo fiorentino, *Una peccatrice*, pubblicato nel 1866, fu anche l'unico ripudiato pubblicamente da

Verga nella piena maturità. La tematica sentimentale non differisce molto da quella dei testi successivi della stessa fase, ma qui certamente sono molto marcati i riflessi autobiografici, fin troppo evidenti le coincidenze fra l'autore e il protagonista, Pietro Brusio, commediografo siciliano, studente di legge, che si trasferisce nel continente alla ricerca di una realizzazione delle proprie aspirazioni artistiche. Verga finge che il narratore sia il trascrittore dei documenti di una storia vera, testimone visivo della sua stessa conclusione, con cui si apre il romanzo: il funerale di una contessa fiorentina (Narcisa), morta per amore dell'artista. L'intreccio si struttura attorno ai motivi dell'amore-passione e delle aspirazioni artistiche frustrate: Narcisa, "una Margherita dell'aristocrazia" (sono espliciti i riferimenti alla *Signora delle camelie* di Dumas e alla *Traviata* di Verdi), cede a Pietro Brusio solo quando egli raggiunge un momentaneo successo artistico, ma, esauritasi la passione del giovane, sarà la sola a rimanere romanticamente fedele alla sua idea d'amore, fino a morire, in un epilogo melodrammatico, tra le braccia dell'uomo, destinato a sopravvivere, ma come "meno di una mediocrità".

Una
peccatrice:
autobiogra-
fismo e
destino
dell'artista

Giacomo Debenedetti scorse in questo "piccolo mostro involuto" del giovane Verga una inconscia anticipazione del suo destino di scrittore, quasi una prefigurazione, per divinazione, della "favola di se stesso": Pietro, ottenuto il successo e Narcisa, si distacca da lei e dal "gran mondo" nell'illusoria speranza che tornino ad affascinarlo; con lo stesso movimento, Verga abbandonerà la rappresentazione della "gente di lusso", per rivolgersi a quella del mondo rusticano, nell'attesa, poi rivelatasi vana, di poter rappresentare nuovamente quelle classi elevate che gli avevano decretato il successo mondano.

Una
prefigura-
zione del
destino di
Verga: la
lettura di
Debenedetti

Nell'estate del 1869 Verga scrisse *Storia di una capinera*, romanzo epistolare che narrava di una fanciulla reclusa in un convento siciliano e del suo sogno d'amore infranto: un'opera che ancora nel 1906 aveva un pubblico più vasto di quello degli stessi capolavori (ben ventimila copie vendute a fronte delle sole cinquemila dei *Malavoglia*). Non è estraneo alla sua composizione il clima culturale che Verga dovette respirare a Firenze, segnato dal dibattito tra clericali e anticlericali, dall'eco de *La filosofia positiva e il metodo storico* di Pasquale Villari, manifesto del positivismo italiano, e dalla centralità della figura di Dall'Ongaro, con i suoi interessi sul vero nell'arte e sulla forma romanzo. Fu proprio Dall'Ongaro a far pubblicare questo scritto del suo giovane amico

Un
romanzo
epistolare:
*Storia di
una
capinera*.
Dall'Ongaro
e Percoto

(nel 1870, sulla rivista “La ricamatrice” di Milano e poi in volume nel 1871), e, premettendovi una introduzione sotto forma di lettera alla friulana Caterina Percoto, autrice di letteratura romantico sociale, contribuì ad orientarne la lettura nella direzione di un impegno etico e di denuncia “del barbaro costume di educare le donne alla clausura”.

Monacazione
forzata o
storia intima

In altro senso indirizzavano le considerazioni premesse da Verga alla narrazione: l'analogia metaforica che egli istituiva tra la capinera del titolo e Maria, si fondava non tanto sulla reclusione del corpo, ma su una sofferenza interiore che conduceva entrambe alla morte. Più che una topica polemica contro la monacazione forzata, sul solco tracciato da Diderot e Manzoni, la storia di Maria è infatti presentata come “una di quelle intime storie, che passano inosservate tutti i giorni”, la storia romantica di un amore reticente e pudico, di un dolore soffocato e nutrito in solitudine. Maria è una educanda orfana di madre, che uscita dal convento in occasione del colera del 1854, trascorre qualche mese in campagna ed ha così occasione di frequentare un giovane, Nino, di cui si innamora. Non avendo però dote, deve tornare in convento e prendere il velo, mentre la ricca sorellastra sarà sposata da Nino. La coppia andrà ad abitare vicino al convento, dove Maria, continuando a nutrire l'amore in solitudine, rischia la follia e infine muore di dolore.

Motivi di
diversa
ascendenza

Su tematiche tipicamente romantiche e sullo schema elegiaco della confessione epistolare (che aveva il proprio archetipo femminile nella boccacciana *Elegia di madonna Fiammetta*, il modello moderno nelle *Ultime lettere di Jacopo Ortis*) si inseriscono motivi di diversa ascendenza: le descrizioni idilliache della vita dei contadini, alla maniera dei racconti campagnoli della Percoto; quello, scapigliato, della suora pazza, reclusa in una cella del convento, “rabbiosa, ululante”, che “non può dormire” e “non può morire”, e assieme alla quale Maria, terrorizzata, viene alla fine rinchiusa; il tema delle ferree leggi economiche che hanno la meglio sui sentimenti, come pure quello dell'orfana e dell'esclusa, che anticipano futuri sviluppi nelle opere maggiori.

2.3. *I romanzi milanesi*

Alla fine del 1872, dopo il trasferimento della capitale da Firenze a Roma, Verga si stabilisce a Milano, ormai centro dei principali fermenti culturali e delle maggiori case editrici del paese. E presso uno dei più importanti editori, Treves, pubblica nel 1873

Eva. Il romanzo reca significative tracce dei luoghi che costituivano i poli d'interesse dell'autore: concepito a Catania già nel 1869, è infatti ambientato a Firenze, ma si conclude in Sicilia, terra natale del protagonista; legata al contesto sociale milanese (e alle sue prospettive europee) è invece la contemporanea realtà di "Banche e di Imprese industriali" che viene riconosciuta nella prefazione, e che influisce sul contenuto dell'opera, dove sono centrali le opposizioni arte-denaro, verità-menzogna, ideale-reale. Senz'altro riferibile al clima culturale della città lombarda, all'impegno della scapigliatura democratica di Felice Camerini, è inoltre il gusto della provocazione, della verità che "l'arte raccoglie e che getta in faccia" al pubblico borghese.

Catania,
Firenze e
Milano: *Eva*

Anche in questo romanzo (come in *Una peccatrice*) la vicenda è narrata da un personaggio testimone, al quale il protagonista, Enrico Lanti, espone la storia della propria distruttiva passione per una ballerina. Il suo nome, *Eva*, (come già prima *Narcisa*) reca quasi l'iscrizione di un presagio ("quel nome era forse un epigramma"). Enrico è un giovane pittore di belle speranze che la modesta famiglia e il paese natio mantengono a Firenze, dove, tra lo sfavillio di "luce elettrica" e il risuonare degli applausi di un celebre teatro, conosce *Eva*, innamorandosene perdutamente. Alla romantica aspirazione dell'uomo all'amore eterno ed esclusivo, si contrappone la concretezza e il maturo senso della realtà della ballerina, dotata, pur tra le ambiguità del proprio ruolo, di una naturale schiettezza. *Eva* non mente infatti ad Enrico sulle effimere possibilità della loro relazione e mostra una lucida consapevolezza della propria condizione sociale e femminile, connettendo il proprio fascino alle finzioni e agli inevitabili compromessi del mondo dello spettacolo: "Sai tu che cosa sarei senza la mia gonnellina corta e le mie scarpine di raso? [...] Sarei una modesta operaia colle dita punzecchiate dall'ago [...] invece [...] faccio fare anticamera a tanti signori [...] oh! lo so bene ch'è assai meglio non esser costretti [...] a soffrire delle galanterie insolenti. Ma che vuoi farci? Non son nata duchessa!". *Eva* fornisce però un'estrema prova d'amore rinunciando al proprio status di donna di teatro per andare a vivere con Enrico, condividendone la miseria.

Enrico e
Eva: ideali
romantici e
senso della
realtà

Fuori dalle seduzioni e dagli artifici del palcoscenico, tra le ristrettezze economiche e la prosaica realtà quotidiana, *Eva* agli occhi di Enrico smette di essere una farfalla, e diviene bruco, come saggiamente ella aveva predetto. Constatata la fine dell'amore, è la donna a lasciare Enrico, che acquista fama e ricchezza rinunciando

Menzogne
del
palcoscenico
e
dell'arte

Arte e
mondo
moderno

alle proprie illusioni artistiche e adeguandosi ai gusti del pubblico. Ma il rivedere Eva, di nuovo affascinante nel mondo di lusso e di finzione in cui era ritornata, lo rispinge prima nella passione, poi alla definitiva perdizione: Enrico sfida a duello il conte al quale la donna si era legata, uccidendolo, e torna a morire nella propria terra, presso la famiglia. Le sue parole conclusive sono il riconoscimento di un fallimento e una maledizione lanciata contro l'arte e contro la donna, entrambe riconosciute come "menzogna".

Nel personaggio di Enrico Verga incarna il tradizionale artista romantico sconfitto nelle sue illusioni dal confronto con la realtà. Altra è invece la funzione che Verga attribuisce all'arte nella prefazione, con il tono assertorio di un manifesto poetico e con un'acuta, quasi chiaroveggente, percezione dei rapporti esistenti fra strutture socioeconomiche e forme artistiche nel mondo moderno. Presentando la sua narrazione, "vera", "senza rettorica e senza ipocrisie", Verga, al contrario del proprio personaggio, esorta infatti esplicitamente i lettori a non maledire l'arte, che altro non è se non la "manifestazione" dei loro "gusti", aderente ai bisogni del pubblico. "I greci innamorati (dichiara Verga) ci *lasciarono* la statua di Venere; noi *lasciremo* il *cancan* litografato sugli scatolini dei fiammiferi": nient'altro che immagini di "ballerine" riprodotte dalla tecnica moderna in grandi quantità, di infimo valore, dell'effimera durata di un prodotto da consumare; esattamente il contrario, quindi, del "lascito" dell'arte greca, che è ancora arte anche per noi. Ma l'arte, precisa Verga, "allora era una civiltà, oggi è un lusso"; prima una compiuta espressione dello spirito umano, ora solo "un lusso da scioperati": disorganica, quindi, rispetto allo spirito "positivo" della civiltà odierna che si identifica con quel "benessere", la cui profonda ragion d'essere consiste nel solo "godimento materiale".

Eros e Tigre reale: nuova ambientazione sociale e riduzione dell'autobiografismo

L'ambientazione sociale muta negli altri due romanzi milanesi: *Eros*, edito nel dicembre del 1874 (anche se datato 1875) e *Tigre reale*, iniziato già nel 1873, ma pubblicato nel 1875, nella sua seconda redazione, profondamente diversa dalla prima. In entrambi, infatti, i protagonisti appartengono non più alla piccola borghesia, ma a quelle classi elevate di cui la prefazione-provocazione di *Eva* aveva denunciato l'egoismo e l'indifferenza ("Non predicate la moralità, voi che ne avete soltanto per chiudere gli occhi sullo spettacolo delle miserie che create"). In tutti e due i romanzi risulta pertanto ridotto il troppo marcato autobiografismo presente sia in *Una peccatrice* sia in *Eva*, dove il protagonista è, come Verga,

un artista che lascia la natia Sicilia alla ricerca dell'affermazione nel continente.

Protagonista di *Eros* è il marchese Alberto Alberti, eroe del “gran mondo” e dell'irrisolutezza (*Aporeo*, “non so risolvermi”, in greco, era il titolo originario del romanzo). Per la sua “fiacchezza di carattere” Alberto infatti fugge ciò che gli gioverebbe e segue al contrario ciò che gli nuoce: incontra l'amore della tenera cugina Adele, la chiede in sposa, ma l'abbandona per una volubile amica, e per rivolgersi a donne capaci di alimentare solo “la sua vanità e i suoi piaceri”. La sua vita trascorre tutta uguale, senza alcun mutamento, anche quando sposa finalmente Adele, alla quale si era ripresentato, dopo venti anni, con “satanica disinvoltura”. Il matrimonio non segna infatti l'inizio di un cambiamento, ma fa precipitare gli eventi che giungono rapidamente al tragico epilogo: l'immutato stile di vita di Alberto aggrava lo stato di salute della moglie, conducendola presto alla morte. Solo di fronte ad essa, troppo tardi, il protagonista prende definitivamente atto del proprio fallimento e con un colpo di pistola pone fine alla propria vita. Il titolo *Eros* si rivela pertanto quasi antifrastico: il romanzo, ancor più che l'amore e la passione, rappresenta infatti l'incapacità di amare veramente, di instaurare un rapporto positivo con il non-io, di ritrovare punti di riferimento esistenziali. In questo romanzo la riduzione dell'autobiografismo, come pure la recente conoscenza della tecnica dell'impersonalità (tra il 1873 e il 1874 aveva letto, grazie a Capuana, *Madame Bovary* di Flaubert), inducono Verga a modificare profondamente il punto di vista dal quale condurre la narrazione: i fatti non sono più narrati, come nei precedenti romanzi, da un personaggio coinvolto nella vicenda e testimone di essa, ma da un narratore esterno, che, con distacco, tende a far parlare i fatti più che a commentarli. Se rimane generica la connotazione sociologica dell'aristocrazia redditiera cui appartiene il protagonista, il narratore è comunque esplicito sulle cause della sua “fiacchezza” di carattere: gli deriva da quella “agiatezza che gli permetteva di vedere la vita da un lato solo”, ma anche dal non essere “temprato da affetti domestici” (ancora bambino era rimasto orfano di genitori separati).

I valori positivi totalmente assenti in *Eros* vengono invece prospettati in *Tigre reale*, più precisamente nella seconda redazione, quella pubblicata, cronologicamente successiva ad *Eros*. Al mondo fatuo delle passioni del bel mondo si contrappone infatti l'alternativa della famiglia, già sommestamente accennata nei precedenti romanzi, ma che qui si afferma come luogo dell'autenticità, vero e

Eros, o
l'incapacità
di amare

Tigre reale:
la prospettiva
della
famiglia
come
risarcimento

proprio eden ritrovato, anticipando ulteriori, densi sviluppi. Questo romanzo manifesta inoltre contraddittori tentativi di superamento dell'eccesso di autobiografismo delle prime prove narrative: come in *Eros* il protagonista non è più un intellettuale, ma la vicenda viene di nuovo narrata da un personaggio coinvolto nella storia, testimone della vicenda, come in *Eva*. Il più forte riflesso autobiografico è comunque quello dell'ambientazione siciliana, che in questo caso fa da sfondo, anche con una certa precisione di particolari, alla maggior parte della vicenda. All'infantilismo e alle "debolezze muliebri" del personaggio maschile, Giorgio La Ferlita, "uno di quei fortunati che attraversano la vita in carrozza", infiacchito da una vita senza ostacoli, si contrappone il carattere volitivo dei due personaggi femminili, Nata ed Erminia. La prima è la "tigre reale", una nobildonna slava "col cuore di ghiaccio e l'immaginazione ardente", ma con "tutte le energie, tutti i dispotismi virili"; ammalata gravemente di tisi, prossima alla morte, si reca in Sicilia, dove incontra nuovamente Giorgio, conosciuto quando, diplomatico, "correvano per le capitali e le alcove a spese dello Stato". Erminia è la ricca e bella proprietaria terriera che Giorgio ha sposato, rinunciando alla carriera, ed è figura antitetica alla prima. Lasciata sola al capezzale del figlio malato dal marito accorso presso l'antica amante, resiste alla tentazione di trovare conforto e comprensione in un cugino, suo primo amore, e alla fine accoglie il marito tornato al nido familiare dopo una conclusiva, terribile notte d'amore passata tra le braccia dell'amante moribonda: motivo, questo, tipico della letteratura scapigliata, presente soprattutto nel romanzo *Fosca* di Tarchetti, e già anticipato da *Fede e bellezza* di Tommaso. La scena conclusiva celebra il trionfo dei valori familiari: la famigliola ricomposta e riunita incontra il carro funebre che riporta dalla Sicilia alla sua terra d'origine colei che era stata la "tigre reale".

2.4. *Nedda*

Nedda:
inizio della
"conversione" o
semplice
incontro con
una nuova
materia?

Nel 1874, ancor prima di pubblicare *Eros* e *Tigre reale*, da Milano, Verga si rivolge improvvisamente ad una nuova materia, scegliendo di narrare in una novella la storia di un'umile siciliana, una povera e sfortunata raccoglitrice di olive, *Nedda*. In questa novella, pubblicata nel giugno dello stesso anno nella "Rivista italiana di scienze, lettere ed arti", alcuni hanno individuato l'inizio di una nuova fase della storia di Verga, quasi l'inizio di una sua 'conversione' al verismo. In realtà il "bozzetto" *Nedda* non indica

affatto un mutamento radicale di interessi, di poetica e di punti di vista di Verga. Contemporaneamente, egli continua infatti a produrre romanzi legati al bel mondo e alle tematiche passionali. Né Verga affronta la nuova materia degli umili siciliani munito di idee nuove sul rapporto tra la forma e il soggetto delle sue opere. E nel raccontare vicende ambientate in un mondo così distante da quello dei precedenti romanzi, Verga non utilizza affatto tecniche narrative diverse dalle precedenti, né tanto meno strumenti linguistici nuovi e adeguati al soggetto.

Non è però forse del tutto “casuale” la genesi di questa novella. La “questione meridionale”, che si sarebbe affacciata alla ribalta dell’opinione pubblica nazionale a partire dal 1876, era già stata preceduta, sin dalla Comune di Parigi (1871), dalla consapevolezza di una “questione sociale”. Le attenzioni degli intellettuali al mondo popolare venivano inoltre in quel periodo sempre più testimoniate da numerose e fruttuose ricerche, documentate, per la Sicilia, dalle opere di Pitre, Salomone Marino, Serafino Amabile Guastella. E del 1873 è il fondamentale *Proemio* dell’*Archivio glottologico italiano* con cui Graziadio Isaia Ascoli richiamava l’attenzione ai dialetti e alle regioni d’Italia. Se pertanto non con consapevolezza e con adeguatezza di tecniche narrative e linguistiche Verga si rivolse al mondo degli umili, certamente il contesto storico culturale cominciava a fornirgli sollecitazioni verso la nuova materia. Il mondo rurale aveva del resto già fatto ingresso nella moderna letteratura europea, dando vita al filone tematico della narrativa “campagnola”, che Cesare Correnti aveva auspicato per l’Italia sin dal 1846: del 1831 erano i racconti de *Le veglie alla fattoria di Dikanka* di Gogol; avevano poi fatto seguito l’esemplare George Sand in Francia, e in Italia Giulio Carcano, Ippolito Nievo, col suo *Novelliere campagnuolo* del 1856, per giungere fino al 1870, ai “bozzetti veneti” del Molmenti. E in particolare a questo genere dei “racconti di veglia” europei, da quelli russi di Gogol alle toscane *Veglie di Neri* di Fucini (del 1889) Carlo Muscetta ha ricollegato *Nedda*.

L’inadeguatezza della forma letteraria al mondo che Verga sceglie di rappresentare è già annunciato dall’introduzione della novella, che funge da cornice. Verga, che sino ad ora ha sempre fatto raccontare le vicende da un personaggio coinvolto in esse e di esse testimone, non può più farlo nel momento in cui vuole rappresentare il mondo degli umili siciliani. Non potrebbe far parlare un narratore di quel mondo come parla l’autore, appartenente ad un altro livello linguistico e sociale. L’autore non sa però scendere al

Incontro del tutto casuale con una nuova materia?

Il cammino dello scrittore e il fuoco della fattoria siciliana: distanza tra mondo che narra e mondo narrato



livello di un narratore popolare, e non può pertanto far esprimere quel mondo dal proprio interno. Adotta pertanto un procedimento che Debenedetti ha letto come una “dissolvenza incrociata”, paragonandola alle “intermittenze del cuore” proustiane: l'autore, sollecitato dalla vista del fuoco del proprio camino, è ricondotto a “vedere” con la “memoria” un altro fuoco, già visto, quello della fattoria del Pino, in Sicilia. Lì, da quel luogo altro, evocato dalle “peregrinazioni vagabonde dello spirito”, ha inizio la narrazione della vicenda di Nedda *la varannisa*. Distante è il camino dello scrittore dal fuoco della fattoria siciliana dove le raccoglitrice di ulive consumano il loro povero pasto. E distante rimane il mondo di colui che narra dal mondo rappresentato, che viene narrato dall'esterno, come un mondo altro, evidenziato nella sua diversità anche nella rappresentazione grafica di alcune parole, prelevate dal mondo narrato e inserite virgolettate (“*Salutamu!*”, ad esempio), come un corpo estraneo, nella lingua di chi narra. La narrazione avviene infatti in un tradizionale fiorentino letterario, nel quale vengono fatti esprimere anche i personaggi, a parte qualche termine citato dal dialetto originale, quasi a testimoniare il colore.

Intromissioni
dell'autore.
Forma
tradizionale
ed elementi
tematici
nuovi

Narrando questo mondo dal di fuori, il narratore fa sentire il riflesso della personalità dell'autore, che interviene con considerazioni moralistiche e paternalistiche e partecipa alla sorte del proprio personaggio: Nedda “forse sarebbe stata bella, se gli stenti e le fatiche non avessero alterato profondamente non solo le sembianze gentili della donna, ma direi anche la forma umana”. Nedda non è solo un'umile contadina. È la povera tra le povere, la sfortunata tra le sfortunate, estranea alle sue stesse compagne, esclusa nel suo stesso mondo: costretta, per lavorare, a non stare vicino alla madre moribonda; ama Jano, che si ammala prima di malaria e poi muore per un incidente di lavoro, e resta nuovamente sola; dà alla luce una bimba, frutto di quel breve amore, ma, non adeguandosi a quanto imponeva la morale comune alle ragazze madri, non la espone alla ruota, e la tiene con sé, per vederla, rachitica, finire ben presto tra le sue braccia. Tradizionale nella forma, la novella prospetta però alcuni elementi tematici densi di futuri sviluppi: l'estraneità della protagonista al suo stesso mondo; l'urgenza dei condizionamenti economici e materiali; l'accettazione pessimistica e disperata della propria immutabile condizione, sancita dall'esclamazione finale di Nedda di fronte al corpo esanime della sua bimba: “Oh! benedetta voi, Vergine Santa! che mi avete tolto la mia creatura per non farla soffrire come me!”.

3. L'adesione al Verismo e *Vita dei campi*

3.1. *La crisi del 1876-77*

Che *Nedda* non rappresentasse una svolta definitiva nell'opera di Verga, è testimoniato da *Primavera e altri racconti*, una raccolta composta tra il 1874 e il 1875 e pubblicata in volume nel 1876, ancora sostanzialmente tardoromantica e scapigliata: esemplare la storia di Principessa, protagonista di *Primavera*, povera fanciulla che l'artista amato abbandona per realizzare le proprie ambizioni. Vengono pertanto ripresi motivi già presenti in *Eva*, ma si ripresenta anche, come in *Nedda*, il tentativo di riferire, sempre in corsivo, termini della parlata dialettale, in questo caso milanese. Altre novelle sono ambientate in Sicilia, riferendone tradizioni (*La coda del diavolo*) e leggende, come nelle *Storie del castello di Trezza*, con riflessi da romanzo gotico ed echi dei romanzi del giovanissimo Verga.

*Primavera e
altri racconti*

Il periodo tra il 1876 e il 1877 è segnato da un eloquente silenzio dell'autore, il quale attraversa una evidente crisi di motivazioni e di metodo, incerto sull'oggetto come sui mezzi linguistici e i modi narrativi della sua rappresentazione letteraria. La vena dei sentimenti e delle passioni dei ceti medi sembra infatti essersi esaurita. *Nedda*, se non ha rappresentato una svolta definitiva, gli ha consentito però di trattare una tematica sociale ed umana che non intende abbandonare, se già nel 1874 pensa ad un "bozzetto marinaresco", intitolato provvisoriamente *Padron 'Ntoni*. Ma quella materia evidentemente non incontra ancora una forma adeguata. Nel rappresentare il mondo degli umili, "basso" sociologicamente e linguisticamente rispetto al mondo "alto" dell'autore e del suo pubblico, non possono adesso non porsi a Verga problemi di ordine linguistico e narrativo, ma anche ideologico. Da quale punto di vista far condurre la narrazione? da un narratore esterno a quel mondo o interno ad esso? Quale registro linguistico adottare? quello del mondo che rappresenta o quello del mondo rappresentato? Quale atteggiamento assumere nei confronti del mondo "basso" da rappresentare? partecipare umanamente alle sue sofferenze o ritrarlo in modo distaccato?

1876-77:
crisi
sull'oggetto,
sui mezzi e
sui modi.
Domande a
cui dare
una risposta

3.2. *La svolta del 1878*

La risoluzione della crisi si avrà solo nel 1878, quando Verga troverà una risposta adottando la poetica del verismo e pubblicando la novella *Rosso Malpelo*. Solo allora avviene la svolta defini-

1878:
svolta, non
conversione

tiva: una svolta, profonda e di straordinaria importanza, appunto, ma non un'improvvisa conversione; scaturita non da una illuminazione interiore, ma svolgimento e approfondimento di interessi umani, di scelte artistiche e ideologiche, che matureranno in quel 1878, in conseguenza e in coincidenza di eventi culturali, politici, personali estremamente significativi.

Letteratura e
riflessione
critica.
Zola,
Capuana e
De Sanctis.
Le lacrime
delle cose

Negli anni dal 1874 al 1878 si addensano infatti sollecitazioni e stimoli di grande rilievo. Dal punto di vista letterario assume grande importanza la proposta, avanzata da Felice Cameroni, di Zola come modello di realismo: del 1875 è la traduzione in italiano de *La Curée*. È significativo che in quello stesso anno Verga dichiara all'amico Luigi Capuana di ritenere Zola "il più originale dei romanzieri viventi". Nel 1877 Zola pubblica *L'assommoir* (*L'ammazzatoio*), il romanzo che rappresenta la realtà e la miseria degli operai di Parigi. E Capuana, il critico letterario siciliano amico di Verga, tempestivamente e con toni entusiastici recensisce sul "Corriere della sera" l'opera, evidenziandone la specificità nell'osservazione scientifica e nell'elaborazione formale, più che negli interessi politico sociali. Capuana, stabilitosi in quello stesso 1877 a Milano, promuove, assieme a Cameroni, a Sacchetti e allo stesso Verga, la creazione di un "romanzo moderno" che si ispiri a Zola. A partire dal 1876 si succedono inoltre importanti saggi del grande critico Francesco De Sanctis, che non potevano non esercitare un forte influsso sulla coscienza degli scrittori italiani: nel 1876 *Il principio del realismo*, con cui viene posta l'esigenza di una conoscenza del "vero" libera da ogni condizionamento morale e viene proposto il realismo come "metodo", non come "dottrina"; nel 1877 lo *Studio sopra Emilio Zola* cui seguirà nel 1879 *Zola e l'Assommoir*, dove, accanto ad apprezzamenti e riserve verso lo scrittore francese, viene autorizzata una forma d'arte impersonale, che faccia "poco parlare noi" e "molto parlare le cose". Anche la riflessione critico-letteraria, che nella voce di De Sanctis aveva la sua massima espressione, rivolgeva pertanto agli scrittori italiani una richiesta che era al tempo stesso una legittimazione: "Dateci le lacrime delle cose e risparmiateci le lacrime vostre".

Le esigenze
conoscitive
delle classi
dirigenti
moderate:
Villari,
Franchetti e
Sonnino. La
"Rassegna
settimanale"

Nel 1878 escono inoltre in volume le *Lettere meridionali* di Pasquale Villari, nelle quali si pone con forza da parte della classe dirigente moderata l'esigenza di una conoscenza obiettiva delle classi povere del Mezzogiorno. A questa esigenza conoscitiva, in particolare della questione contadina, vuole rispondere la "Rassegna settimanale", la rivista a cui danno vita, sempre nel 1878,

Franchetti e Sonnino, già autori nel 1876 di un'inchiesta sulle condizioni della Sicilia. Verga viene immediatamente annoverato tra i collaboratori della rivista. Quando, nei primi mesi del 1878, Sonnino propone allo scrittore catanese di collaborare alle finalità della "Rassegna settimanale" con brevi racconti (sul modello di *Nedda*), Verga risponde con la proposta di un racconto lungo: sono già in fase di gestazione *I Malavoglia*. Nell'aprile del 1878 Verga scrive una lettera all'amico Salvatore Paola Verdura nella quale anticipa quello che sarebbe divenuto il ciclo romanzesco dei "vinti". Nell'agosto pubblica *Rosso Malpelo* e nello stesso anno lavora a *Fantasticheria*. La crisi è risolta. Si apre per Verga e per la letteratura la grande stagione della poetica e dei capolavori veristi.

Verga nel 1878: adesione alla "Rassegna settimanale", lettera al Paola Verdura e *Rosso Malpelo*

3.3. Nuovi contenuti e nuove forme: la poetica veristica

I progetti letterari che Verga va elaborando per la sua nuova fase vengono esposti in quella lettera all'avvocato Salvatore Paola Verdura, che è una vera e propria dichiarazione di poetica, anticipatrice della prefazione ai *Malavoglia*. Verga ha in mente "una specie di fantasmagoria della lotta per la vita", che rappresenti "tutte le fisionomie sociali, ognuna colla sua caratteristica", cogliendole "negli sforzi che fanno per andare avanti in mezzo a quest'onda immensa che è spinta dai bisogni più volgari o dall'avidità della scienza ad andare avanti, incessantemente, pena la caduta e la vita, pei deboli e i maldestri". Pertanto, riprendendo la metafora dell'onda, Verga pensa di intitolare *Marea* un ciclo di romanzi che dovranno rappresentare "un lato della fisionomia della vita italiana moderna". E di essi egli fornisce già i titoli: *Padron 'Ntoni*; *Mastro don Gesualdo*; *La duchessa delle Gargantas*; *L'Onorevole Scipioni*; *L'uomo di lusso*. "La lotta provvidenziale che guida l'umanità, per mezzo e attraverso tutti gli appetiti alti e bassi" sarà rappresentata infatti a partire dalle "classi infime, dove la lotta è limitata al pane quotidiano, come nel *Padron 'Ntoni*", fino ad arrivare all'"ambizione" e alle "ideali avidità" di quelle più alte, passando per quelle "basse, alle vanità del *Mastro don Gesualdo*, rappresentante della vita di provincia".

Nuova poetica e nuovi progetti letterari. L'onda della "lotta per la vita". Il ciclo di *Marea*

Le concezioni e i termini chiave del verismo, nelle sue relazioni con la cultura positivista e col naturalismo francese, che nella prefazione ai *Malavoglia* saranno resi ancor più espliciti, sono già tutti presenti in questa lettera del 1878: il progetto del

I rapporti col naturalismo

ciclo di romanzi e della dinamica sociale che esso può rappresentare, già esposto da Zola nella prefazione ai *Les Rougon-Macquart*; la concezione, tratta da Darwin, della lotta per la vita come regolatrice delle dinamiche sociali; l'idea positivistica della conoscibilità del reale tramite l'osservazione obiettiva e pertanto del realismo come "evidente manifestazione dell'osservazione coscienziosa"; la concezione materialistica delle azioni umane determinate dai bisogni.

Adeguare i mezzi della rappresentazione agli oggetti rappresentati

Lingua italiana, non dialetto

Il ciclo di romanzi: progetto di rappresentazione di tutta la società

L'inizio della rappresentazione dagli strati più bassi e dalle realtà regionali: motivazioni letterarie, non populismo o umanitarismo

Estremamente importante è inoltre l'idea di Verga che ogni romanzo, e quindi la rappresentazione di ogni diverso livello sociale, siano resi "con mezzi adatti", che cioè venga adottata una "forma inerente al soggetto" di volta in volta scelto (come meglio avrebbe detto nella prefazione ai *Malavoglia*). Per Verga adesso ai livelli sociali rappresentati devono corrispondere adeguati strumenti stilistici e linguistici della loro rappresentazione. Un contesto socioculturale non deve pertanto essere rappresentato dall'alto, ma dal suo stesso livello, non dal di fuori ma dall'interno. Verga però non intende affatto adottare il dialetto per la rappresentazione delle classi inferiori e delle realtà regionali. Anche i livelli più bassi della scala sociale verranno rappresentati in una lingua italiana che riproduca però mimeticamente il modo di pensare del gruppo sociale rappresentato, garantendo al tempo stesso la leggibilità delle opere da parte di un pubblico nazionale.

Altro punto fondamentale del progetto e della poetica verista è l'intenzione di voler ritrarre tutte le classi della società, ma a partire dalle più basse. Nel 1885 Capuana, nel saggio *Per l'arte*, avrebbe sostenuto che era stata la difficoltà nel rappresentare le classi alte urbane a far rivolgere i veristi, quasi per ripiego, verso gli strati più umili delle regioni d'Italia, quasi per "farsi la mano", per addestrarsi a "dipingere dal vero". Un'ammissione, questa, in sintonia con la dichiarazione della lettera di Verga al Verdura e poi ribadita nella prefazione ai *Malavoglia*. Non certo per populismo, per simpatia nei confronti del popolo, per umanitarismo democratico, Verga si rivolgeva a ritrarre innanzi tutto gli strati più umili della società italiana, ma perché al livello popolare "il meccanismo delle passioni è meno complicato" e quindi più facile da rappresentare rispetto al livello alto.

Ma certamente, nel suo rivolgersi a rappresentare la Sicilia più umile, non potevano non mancare anche forti sollecitazioni extraletterarie, non dettate cioè soltanto dalle esigenze della scrittura: innanzi tutto la consapevolezza delle classi dirigenti italiane,

resa esplicita da Villari, Franchetti e Sonnino, che fosse ormai improrogabile la conoscenza della realtà meridionale; e accanto ad essa, anche, naturalmente, la coscienza, positivistica, che la letteratura potesse consentire questa conoscenza obiettiva.

Va però tenuto presente che Verga vede e ritrae la realtà della sua Sicilia non dal suo interno, da un'ottica ravvicinata, ma "da una certa distanza"; dall'"angolo visuale" di Milano. La vede e la ritrae, pertanto, come dichiara a Capuana nel 1879, sostituendo la "mente" e la "ricostruzione intellettuale" agli "occhi": non fermandosi alla superficie delle cose e dei rapporti tra gli uomini, ma rappresentandone la profonda essenza, sociale ed umana.

Perché la letteratura potesse riprodurre il vero era però necessario, per Verga, che anche la tecnica narrativa facesse immedesimare il lettore, che i fatti rappresentati nella finzione letteraria dessero l'illusione della realtà, che essi fossero avvertiti come veramente avvenuti. Ciò era possibile solo evitando alcuni dei motivi tipici del Romanticismo e della sua narrativa: la soggettività; la partecipazione *personale* dell'autore alla rappresentazione dei fatti, con i propri giudizi, i propri commenti, la proprie idee; l'*onniscienza* del narratore, ovvero l'esibita conoscenza, da parte di chi narra, di tutto: del passato, del presente e del futuro, dei fatti dell'intreccio come dei pensieri dei personaggi. Era necessario adottare al contrario: la massima oggettività; una narrazione *impersonale*, senza manifesta partecipazione emotiva e ideologica dell'autore ai fatti rappresentati; la conduzione della narrazione da un punto di vista interno alla storia stessa, da parte di un narratore che appaia allo stesso livello dei suoi personaggi.

Verga espose le sue idee sulla narrazione impersonale nel 1880, nella lettera dedicatoria premessa a *L'amante di Gramigna*, con cui allo scrittore Salvatore Farina presentava il racconto così come l'aveva "raccolto pei viottoli dei campi", "colle medesime parole semplici e pittoresche della narrazione popolare". L'auspicio che Verga esprimeva era che fra romanzo moderno e fatti rappresentati non fosse avvertibile nessuno scarto, nessuna distanza, perché solo "il semplice fatto umano" avrà l'insostituibile "efficacia dell'esser stato, delle lagrime vere". Ma l'opera letteraria potrà sembrare "fatto naturale", "essersi fatta da sé", solo quando "la mano dell'artista rimarrà assolutamente invisibile", quando non mostrerà "alcuna macchia del peccato d'origine", cioè nessun "contatto col suo autore".

Quando Verga esprimeva queste idee aveva già in mente la

Le sollecitazioni
extraletterarie:
esigenze
conoscitive
delle classi
dirigenti

La Sicilia
vista da
Milano.
Ricostruzione
con la
"mente",
non con gli
"occhi":
non la
superficie,
ma la
profonda
essenza
umana e
sociale

Realtà e
finzione
letteraria.
Narrazione
romantica e
narrazione
verista

La poetica
della
impersonali-
tà: la lettera
a Salvatore
Farina

rivoluzione stilistica attuata con le sue prime prove veriste, i racconti di *Vita dei campi*.

3.4. La prima fase del Verga verista: i racconti di "Vita dei campi"

*Vita dei
campi e
I Malavoglia*

La raccolta *Vita dei campi* è contemporanea alla elaborazione del romanzo *I Malavoglia*. Le due opere sono pertanto legate strettamente da "un rapporto di tipo genetico" (Carla Riccardi). Il racconto *Cavalleria rusticana*, ad esempio, è la rielaborazione di un episodio di un abbozzo dei *Malavoglia*. Gli otto racconti apparvero dapprima su riviste varie, tra l'agosto del 1878 (*Rosso Malpelo*) e il luglio del 1880 (*Pentolaccia*), e furono riuniti in un volume, pubblicato a Milano, da Treves, nel 1880.

Fantasticherie: proemio
dei racconti

Non è certo un caso che apra la silloge il racconto *Fantasticherie*, scritto dopo *Rosso Malpelo*. Pur tradizionale nella forma (lo scrittore si rivolge in prima persona ad una donna del bel mondo con la quale ha trascorso "quarantott'ore" in un piccolo borgo di pescatori siciliani, Aci Trezza), *Fantasticherie* assume infatti la funzione di proemio delle narrazioni del Verga verista, quasi una presentazione al suo pubblico del nuovo punto di vista dal quale affronta le nuove tematiche.

Sostituire il
microscopio
al cannoc-
chiale

Il capovolgimento di prospettiva attuato è infatti esplicitamente dichiarato e motivato come necessario a "comprendere" quel mondo tanto diverso da chi possiede "centomila lire di entrata". Lo scrittore invita la bella dama senza nome, coprotagonista e destinataria ad un tempo di *Fantasticherie*, a provare a rimpicciolire anch'ella "tutto l'orizzonte fra due zolle", a sostituire il "cannocchiale" dal quale è solita osservare a distanza la vita degli altri, con il "microscopio", con cui guardare "le piccole cause che fanno battere i piccoli cuori".

Anticipazio-
ne de
I Malavoglia

Ma oltre a fornire quasi un viatico alla lettura degli altri racconti di *Vita dei campi* e al metodo narrativo impersonale, *Fantasticherie* offre anche una anticipazione dello stesso romanzo *I Malavoglia*, di cui annuncia non solo l'ambientazione (Aci Trezza e il suo mondo di poveri pescatori), ma anche le caratteristiche dei personaggi principali e le tematiche essenziali: l'"ideale dell'ostrica", prima di tutto, ossia "il tenace attaccamento di quella povera gente allo scoglio sul quale la fortuna li ha lasciati cadere". È lo stesso "nodo" del "dramma" (come viene definito, con terminologia teatrale, l'ormai prossimo romanzo) ad essere ormai ben chiaro all'"io" che espone *Fantasticherie*: "allorquando uno di quei pic-

Il "nodo"
del
"dramma":
"brama di
meglio" e
"pesce
vorace"

coli, o più debole, o più incauto, o più egoista degli altri, volle staccarsi dal gruppo per vaghezza dell'ignoto, o per brama di meglio, o per curiosità di conoscere il mondo, il mondo da pesce vorace com'è, se lo ingoiò, e i suoi prossimi con lui".

Nel raccontare all'amica quanto era avvenuto agli abitanti del piccolo borgo che aveva conosciuto, lo scrittore non cela infatti la sua simpatia per il loro tenace carattere, per la loro dignità e per la "rassegnazione coraggiosa" con cui affrontano la loro dura vita, per la "religione della famiglia" che "si riverbera" su tutto quel mondo. Esso gli appare anzi depositario di valori autentici rispetto al mondo al quale appartiene la sua amica e gli si rivela anche come luogo idillico, come spazio di una possibile serenità interiore, altrove non raggiungibile. Lo scrittore riconosce infatti un suo possibile modello proprio in quel vecchio pescatore che un giorno aveva portato in barca lui e la sua amica, e che è ormai "morto laggiù all'ospedale della città". Quell'uomo "vissuto sempre fra quei sassi", nei rari momenti di riposo in cui accoccolato sulla sua barca si godeva "la sua "occhiata di sole"", "non avrebbe voltato la testa per vedere" la bella donna. E lo scrittore, seppur per un attimo, fantastica per sé la possibilità di ritrovare in quel mondo arcaico una condizione esistenziale speculare a quella del vecchio pescatore (che sarà, nei *Malavoglia*, Padron'Ntoni): anch'egli lì potrebbe vedere passare l'amica "al gran trotto" dei suoi cavalli, e restare tranquillo e indifferente di fronte al suo fascino e alle seduzioni del suo mondo.

Questo vagheggiamento idillico, questa idealizzazione quasi romantica enunciata già in *Fantasticherie* con tono di prefigurazione anticipatrice, e comunque riaffiorante a sprazzi nella prima fase del Verga verista, viene però allo stesso tempo già adesso smentita e superata dal materialistico riconoscimento della priorità delle ferree leggi dell'interesse economico, del bisogno e degli egoismi individuali: il "dramma" dei pescatori conosciuti dai protagonisti di *Fantasticherie* e che si compirà nei *Malavoglia* è determinato per Verga dall'"egoismo" e dalla "brama" di miglioramento della propria condizione, come dichiara definendo il "nodo" dell'ormai prossimo romanzo.

In *Vita dei campi* la tendenza ad una adesione emotiva verso la materia rappresentata (visibile ad esempio nelle descrizioni paesaggistiche del mondo pastorale di Jeli, nell'omonimo racconto) si incontra comunque sempre con la narrazione impersonale e obiettiva adottata da Verga. La tensione a livello testuale tra queste due

Simpatia per il mondo arcaico e vagheggiamento idillico

Contraddizioni di *Fantasticherie* e della prima fase del Verga verista

Tono epico-lirico dei racconti

istanze, quella lirica, che tende all'espressione dell'io, e quella narrativa, attenta al racconto dei fatti, conferisce a questi racconti un impareggiabile tono, che Luigi Russo definì appunto con l'os-simoro epico-lirico.

Tensione a
livello
testuale e
contraddi-
zione
ideologica

Questa contraddizione a livello testuale è del resto simmetrica ad un'altra rilevabile a livello ideologico, nello stesso autore. L'uomo Verga proveniva da quello stesso mondo che adesso ha scelto di rappresentare, dalla stessa arcaica realtà rurale isolana, nella quale occupava certamente il polo alto della scala sociale, ma comunque all'interno dello stesso sistema al quale appartenevano anche gli umili personaggi dei suoi "campi". Ma in quel mondo "primitivo", nella persistenza dei suoi atavici valori, distanti dalla realtà della modernizzazione borghese del Nord dell'Italia, il positivista e materialista Verga, pessimisticamente disincantato, vede operare, anche lì, al suo livello più basso, la logica della "lotta", dei "bisogni", degli egoismi. Quella materia gli interessa profondamente, coinvolge la sua stessa storia individuale, i luoghi e i tipi umani che narra riaffiorano dalla sua stessa memoria, ma grazie alla sua convinta scelta di campo realistica riesce a darci una rappresentazione obiettiva, storicamente veritiera, della società rurale siciliana.

Rappresen-
tazione
realistica e
significatività
simbolica

Le sue rappresentazioni si caricano però allo stesso tempo di significati che soprattutto in alcuni racconti vanno ben al di là della specificità sociale e storica degli eventi rappresentati. Nella narrazione di alcuni casi particolari è pertanto visibile anche il segno di una condizione più universale: Rosso Malpelo non è solo un "caruso" siciliano del tardo ottocento, né solo un "minore" sfruttato sul lavoro, ma anche simbolo di una più generale condizione umana e di una visione del mondo.

Lacrime
delle cose,
non
dell'autore

Il tono doloroso che si avverte in questi racconti, la compassione umana che essi muovono, quell'"amoroso lamento" che venne segnalato da Luigi Russo, uno dei primi e più fini lettori dell'arte verghiana, non derivano pertanto da alcuna intromissione soggettiva dell'autore nella narrazione: le sue "lacrime", per utilizzare l'immagine suggerita da De Sanctis, sono assenti. Questi racconti ci trasmettono invece l'amaro sapore delle "lacrime" delle stesse "cose".

Eloquenza
dei fatti e
silenzio
dell'autore

I casi rappresentati risultano ancor maggiormente significativi, eloquenti, per come sono narrati: per la non sovrapposizione dell'autore sul narratore, per il suo non manifesto coinvolgimento soggettivo, per il silenzio del suo giudizio sulle vicende raccontate, e, al tempo stesso, per l'accorta disposizione che egli dà alle vicende narrate, per il sapiente "montaggio" della sua creazione artistica.

L'autore "regredisce" infatti, come non aveva potuto e saputo fare in *Nedda*, al livello di un narratore popolare. Elimina la distanza tra livello colto e borghese della narrazione e piano incolto e popolare del narrato, portandosi al livello basso di quest'ultimo. Riproduce pertanto il modo di pensare popolare, imitandone la sintassi (un esempio, tratto dal racconto *Cavalleria rusticana*: "ora che sposate compare Alfio, che ci ha quattro muli in stalla, non bisogna farla chiacchierare la gente") e facendo largo uso dei proverbi, depositari della arcaica cultura della società rurale, dove frequentissimi sono i paragoni col mondo animale: "la madre uscì di casa dopo trent'anni che c'era stata, perché suocera e nuora insieme ci stanno proprio come due mule selvaggie alla stessa mangiatoia" (in *Pentolaccia*). Non adopera però il dialetto, incomprensibile al pubblico nazionale, ma un italiano che riprende nella struttura, nei modi di dire, nel ritmo, e solo raramente nel lessico, la parlata popolare siciliana.

Allo stesso tempo l'autore, senza mai fare capolino nella narrazione, tacendo, dà ai fatti narrati una disposizione e un ordine tali da rendere essi stessi eloquenti. Fa cioè uso di quella tecnica di rappresentazione che la scuola del formalismo russo ha definito "straniamento": fa percepire al lettore come "strano" ciò che in genere appare "normale". Il punto di vista del narratore popolare in *Rosso Malpelo* (dove si fa largo uso di questo artificio) ad esempio presenta come "strano" il sordo dolore e l'inappetenza del ragazzo dopo la morte del padre: "In quei giorni era più tristo e cattivo del solito, talmente che non mangiava quasi e il pane lo buttava al cane, quasi non fosse *grazia di Dio*". L'autore non esprime il suo giudizio, ma rende percepibile al lettore che i fatti presentati dal narratore popolare possono essere valutati per antifrasi, cioè esattamente all'opposto di come sono stati presentati: per noi malvagio non appare Rosso Malpelo, ma il mondo che così lo ha valutato.

Da questa felice concordia discorde deriva la sensazione che in questi racconti un tono "lirico" si affianchi al tono narrativo, quello scarto avvertibile tra la narrazione impersonale delle vicende e dei personaggi dei campi e il "lamento" e la compassione che essi sono in grado di trasmetterci.

Dolorosi e tragici sono infatti gli argomenti dei racconti di *Vita dei campi*, che hanno quasi sempre un epilogo luttuoso, concludendosi con la morte del protagonista (la *Lupa*, *Cavalleria rusticana*, *Rosso Malpelo*) o con la sua definitiva emarginazione o esclusione sociale, come ne *L'amante di Gramigna*, in *Pentolaccia* e *Jeli il pastore*. Nel primo la donna, abbandonato il promesso

Regressione dell'autore al livello di un narratore popolare. Uso dei proverbi, dell'italiano, non del dialetto

Artificio dello straniamento e antifrasi: scarto tra giudizio del narratore popolare e "montaggio" dei fatti

Impersonalità, lamento e compassione

Fatti dolorosi e tragici: morte del protagonista o sua definitiva emarginazione

L'amante di
Gramigna,
Pentolaccia,
Jeli il pastore

sposo per correre a fianco di un brigante di cui si è invaghita pur non avendolo mai visto, diviene infine "lo strofinacciolo dei carabinieri", serva di coloro che le hanno catturato l'amante, soggiogata dall'"ammirazione brutta della forza". In *Pentolaccia*, un marito tradito e a lungo acquiescente ("la gente lo chiamava 'Pentolaccia' perché ci aveva la pentola al fuoco tutti i giorni, ch  gliela manteneva sua moglie Venera con don Liborio") in una improvvisa esplosione di gelosia uccide l'amante della moglie e finisce in "galera": come Jeli, che sgozza "come un capretto" don Alfonso, il padrone ex compagno di giochi d'infanzia, quando, tardivamente e improvvisamente capisce che questi gli "aveva preso la Mara". Tragicomica   invece la vicenda corale di *Guerra di santi*, lite paesana fra quartieri devoti a due diversi santi, in nome dei quali si rompono amicizie e fidanzamenti, e che a stento il colera e l'ombra della morte riescono a far superare.

Guerra di
santi

Prevalenza
della
tematica
della
passione e
della
gelosia:
*Cavalleria
rusticana*

Nella maggior parte di questi racconti   pertanto prevalente la tematica dell'amore-passione e della gelosia, una sopravvivenza romantica, seppur ridotta ai livelli elementari, primitivi del mondo arcaico rurale e dei suoi codici. Cos  in *Cavalleria rusticana* (Verga ne trasse anche un dramma teatrale, reso poi celebre come opera lirica musicata da Mascagni), compare Turiddu, tornato in paese dal servizio di leva, riconquista l'ex fidanzata Lola, sposatasi nel frattempo col pi  ricco compare Alfio, carrettiere con "quattro mule in stalla", utilizzando la gelosia femminile: corteggia infatti Santuzza e cos  riaccende l'interesse e la passione di Lola. Ma la gelosia da strumento gli si ritorce contro, causando il tragico epilogo: Santuzza, tradita da Turiddu, rivela l'adulterio ad Alfio, tradito da Lola. Turiddu, consapevole del torto commesso, accetta la sfida del marito offeso e trova la morte nel duello finale col coltello, "fra i fichidindia".

La lupa:
passione,
esclusione e
valenza
simbolica
del
paesaggio

Nella *Lupa* la passione spinge la protagonista, una vedova emarginata dal resto della comunit  per la sua fama di insaziabile ammaliatrice di uomini, a far sposare la figlia con l'uomo che desidera, pur di potergli vivere accanto. Anche qui passione indomabile e irresistibile tentazione hanno un esito luttuoso. La donna si reca a sedurre il genero anche sui campi, nella campagna riarsa, sotto il sole cocente, fino a quando l'uomo, incapace di allontanarla da s , vedendola ancora una volta avanzare nei campi verso di lui ("mangiandoselo con gli occhi neri", incurante delle minacce di morte e in preda alla passione), la uccide. In questo racconto risulta pi  evidente che altrove la valenza simbolica del paesaggio,

corrispondente al carattere del personaggio: esclusa e solitaria la “Lupa”, arsa dalla passione, assetata d’amore, come la campagna in cui “sola anima viva” si muove, “sui sassi infuocati delle viottole, fra le stoppie riarse dei campi immensi, che si perdevano nell’afa”.

Anche il racconto di *Jeli il pastore* è la storia di un escluso, che ha affrontato sin da piccolo, povero orfano, le privazioni e la solitudine dei pastori, che tutto sa della natura che lo circonda e degli animali a cui bada (e ampi sono ovviamente gli squarci lirici e descrittivi), ma che nulla conosce del mondo degli uomini, delle sue falsità e delle finzioni. “Io non ne so nulla. Io sono povero” è infatti la sua affermazione ricorrente. Quando verrà a contatto con la civiltà, conducendo la mandria affidatagli alla fiera del paese, non sapendo integrarsi con essa, inizieranno le sue sciagure: la perdita di un puledro, che sarà causa del licenziamento; l’incontro con Mara, figlia del fattore, la sua compagna di giochi d’infanzia, divenuta ben più esperta del mondo di lui; il matrimonio con la ragazza, divenuta l’amante di Alfonso, ex compagno di giochi di entrambi, ora ricco proprietario. Il solo a non saperlo, nonostante le parole della gente e i tanti indizi, è Jeli, che comprende l’adulterio solo quando in una festa vede Alfonso ballare con Mara.

Rosso Malpelo è un racconto eccezionale. Anch’esso è la storia di un escluso. Ma se Jeli, vivendo al di qua della civiltà, non ne conosce i linguaggi e le finzioni, Rosso invece mostra, nonostante sia ancora un fanciullo, una straordinaria comprensione e assimilazione delle tremende leggi di sopraffazione che regolano la società in cui vive e, con essa, il mondo. È un “caruso”, l’ultimo dei lavoratori di una cava di rena ai margini di Catania, orfano di un minatore morto in un crollo in quella stessa cava in cui anch’egli perirà. Sfruttato sin da piccolo, maltrattato dai compagni di lavoro, ma anche dalla madre e dalla sorella perché considerato un diverso, sin dalla nascita, per i suoi capelli rossi. E nascere con i capelli rossi, per la comunità di cui fa parte, significa essere cattivo. Il nome con cui viene chiamato (e che intitola il racconto) è infatti l’italianizzazione dell’aforisma siciliano *russu malupilu* che, tramite l’ellissi del verbo (“è”), evidenzia, come ha osservato Carlo Muscetta, il rapporto di necessità per cui chi è rosso di capelli è anche malvagio. Il destino del protagonista è cioè segnato già dal fatto di essere nato con i capelli rossi, che lo fa considerare diverso e cattivo all’interno della sua stessa comunità di umili, dal cui punto di vista viene narrata la sua storia. Il giudizio del narratore popolare si apre però, per l’artificio dello straniamento e per la

Jeli il pastore:
storia di esclusione, opposizione di natura e civiltà

Rosso Malpelo:
storia di esclusione e capacità conoscitiva

russu (è) malupilu:
punto di vista del narratore popolare e diversa percezione del lettore

struttura antifrastica del racconto, anche ad una diversa valutazione da parte del lettore, per il quale appare addirittura paradossale il rapporto di causa effetto tra l'essere "rosso" e l'essere "malpelo".

demistificazione delle leggi di forza e sopraffazione

Posto al livello più basso del suo ordine sociale, Rosso mostra una lucida consapevolezza delle leggi di forza, di sopraffazione, di sfruttamento dell'uomo sull'uomo che governano la realtà. Non solo conosce queste leggi, Rosso, ma le assimila e le applica, assumendo crudamente la stessa ottica di chi lo maltratta. Nei confronti del povero Ranocchio, un fanciullo rimasto zoppo per un incidente sul lavoro, più debole di lui, non riesce così a dimostrare la propria partecipazione umana se non tormentandolo: non per piacere del male, ma perché solo così, nel suo codice rozzo ma essenziale, Rosso pensa di esortarlo ad essere più forte, a sapersi difendere. Diversamente dal mondo che applica le leggi dello sfruttamento e dell'interesse economico, edulcorandole ipocritamente, Rosso, quasi un Machiavelli popolare, ha infatti la capacità di enunciarle e così facendo di demistificarle.

un Machiavelli popolare

rappresentazione realistica e valenza simbolica: Rosso e Verga

Questo racconto ci mostra pertanto una lucida rappresentazione della realtà economica siciliana e delle condizioni di sfruttamento minorile dei "carusi" (in sintonia con i dati forniti dall'*Inchiesta in Sicilia* di Franchetti e Sonnino), ma in un'ottica di fredde rappresentazione realistica, senza alcuna accento caritatevole o solidaristico. Ma *Rosso Malpelo* è anche carico di valenze simboliche: il ragazzo è un diverso, come un diverso è l'intellettuale nella società moderna. Entrambi, pur nella loro esclusione, hanno però il privilegio della conoscenza. E nella lucidità intellettuale, sia pur rozza e primitiva di Rosso, è possibile scorgere anche la proiezione speculare del lucido pessimismo conoscitivo del suo stesso autore, Giovanni Verga.

4. L'"ideale dell'ostrica" e la "brama di meglio": *I Malavoglia*

4.1. *L'elaborazione. La vicenda. Il tempo*

Vicende della composizione

I Malavoglia, il primo romanzo dei *Vinti* (così viene rinominato nella prefazione il ciclo di romanzi già chiamato *Marea* nella lettera al Verdura) venne pubblicato da Treves nei primi mesi del 1881. Già dal 1874 Verga aveva pensato ad un "bozzetto marinairesco", *Padron 'Ntoni*; dopo l'adesione al Verismo, nel 1878, l'idea si era già trasformata in un "racconto lungo", quello che aveva

proposto alla “Rassegna Settimanale” di Franchetti e Sonnino. Senza seguito, però, perché il racconto concepito si era man mano trasformato in un romanzo, al quale Verga lavorò dal 1878 al 1880, contemporaneamente a *Vita dei campi*.

In quello stesso 1881 cominciava ad essere pubblicata a puntate sulla rivista “Il Giornale dei bambini” (supplemento del “Fanfulla della domenica”) un’altra opera di fondamentale importanza, non solo per la letteratura italiana ed europea: *La storia di un burattino*, poi intitolata *Le avventure di Pinocchio*, apparsa in volume nel 1883. E stupefacenti coincidenze non solo testuali, ma soprattutto antropologiche, presentano queste due opere, che pur appartenenti a filoni letterari distanti (romanzo rusticale e realista *I Malavoglia*; contaminazione di fiaba e racconto il *Pinocchio* di Carlo Collodi) rispecchiano, da punti di vista differenti, realtà e coscienza della nuova Italia: di un paese che ha raggiunto l’unità politica ma comincia a interrogarsi sullo scottante problema della questione meridionale e della povertà delle campagne (anche lo scenario delle avventure di *Pinocchio* è costituito da una civiltà rurale, quella della Toscana più povera).

Una
significativa
coincidenza:
I Malavoglia
e *Pinocchio*

Ne *I Malavoglia* viene narrata la storia di una famiglia di pescatori di Acì Trezza, nei pressi di Catania, della loro sconfitta nel confronto difficile con il “progresso” e il mondo moderno. Contrariamente al nomignolo ingiurioso loro affibbiato, i Malavoglia (Toscano, di cognome) sono bravi e onesti lavoratori, proprietari della casa “del nespolo” e di una barca, la *Provvidenza*. Il loro sistema di valori è quello di una società arcaica, patriarcale, fino ad allora immobile, ancorata alle sue tradizioni, ai suoi valori di parsimonia, di laboriosità, di salda unità del nucleo familiare, che si sono sedimentati nei proverbi che costantemente ripete padron ’Ntoni, il nonno, sacerdote della religione della famiglia. “Per menare il remo bisogna che le cinque dita s’aiutino l’un l’altro”: questo proverbio, che il vecchio pescatore era solito citare, rappresenta quasi il motto dei Malavoglia. Lo completa un altro, che, con una similitudine anch’essa tratta dal corpo umano, esprime la concezione, conservatrice, dell’immutabilità delle gerarchie sociali e della struttura della famiglia patriarcale, nella quale i giovani devono essere in posizione di subordine rispetto ai vecchi: “Gli uomini son fatti come le dita della mano: il dito grosso deve far da dito grosso, e il piccolo deve far da dito piccolo”. I valori dei Malavoglia non sono però gli stessi del loro piccolo mondo, in cui l’ottica del guadagno e dell’interesse economico è già incarnata dall’usuraio zio Crocifisso. Da lui i Malavo-

I Malavoglia:
la vicenda

glia acquistano, indebitandosi, un carico di lupini che intendono trasportare con la loro barca via mare: il guadagno dovrebbe costituire la dote di una delle figliuole, Mena. Da quel momento hanno inizio i mutamenti che sconvolgeranno la famiglia. La barca affonda a causa di una tempesta con tutto il carico e con il povero Bastianazzo, figlio di padron 'Ntoni, marito della Longa e padre di 'Ntoni il giovane, Luca, Alessi, Mena e Lia. Al lutto e al dolore per la morte del congiunto si aggiunge la perdita economica. La restituzione del debito contratto con zio Crocifisso, al quale l'onesta famiglia non vuole sottrarsi, la fa piombare nella miseria. L'unità del nucleo familiare riesce ad essere comunque tenuta salda dal vecchio padron 'Ntoni, tanto da consentire alla famiglia una lenta risalita dalle penose condizioni in cui versava. Ma due nuove sventure (un nuovo naufragio della *Provvidenza*, recuperata con sacrifici dal primo disastro, la morte di Luca nella battaglia di Lissa) e gli allettamenti del mondo moderno che si fanno strada anche tra i Malavoglia, disgregano la famigliola e i suoi valori. Infatti 'Ntoni, tornato dal servizio di leva con la percezione che si può vivere meglio di come vive la sua famiglia, non riesce più a chiudere il suo orizzonte all'interno del piccolo borgo siciliano e parte alla ricerca di una vita migliore. Non è cattivo, 'Ntoni, anzi "il cuore lo aveva buono, quel giovane" (esattamente come il suo "fratello" Pinocchio, anche lui con il "cuore buono", impulsivo e pronto a farsi traviare da un sogno di benessere!). Tornato sconfitto e deluso, 'Ntoni abbandona il duro lavoro del pescatore (Alessi e il nonno lavorano al soldo di un padrone), frequenta l'osteria e cattive compagnie. Infine, preso dalla sete dei facili guadagni, sorpreso a contrabbandare, finisce in prigione. La giovane Lia, sedotta dal brigadiere che arresta il fratello, fugge di casa e va nella vicina città, Catania, dove diviene prostituta. La casa del nespolo viene venduta, la madre, la Longa, muore di colera. Padron Ntoni, che ha difeso fino all'ultimo i suoi antichi valori e la coesione e l'onestà della sua famiglia, dopo aver assistito alla distruzione di essa, ammalato, si autoesclude facendosi condurre in ospedale. E lì, voltatosi "dall'altra parte" rispetto alla vita e a quel mondo moderno che ha soppiantato i suoi antichi valori, finisce i suoi giorni. Il nipote 'Ntoni, che si è lasciato catturare dalle seduzioni del mondo moderno, uscito di prigione, torna a visitare i suoi: Alessi, che fedele agli ideali del nonno, è riuscito a riacquistare la "casa del nespolo" e a ricreare il focolare domestico assieme alla Nunziata, povera orfana onesta e laboriosa, che ha sposato; Mena, che ha rinunciato a realizzare l'amore con compare Alfio, e vive anch'ella nella

'Ntoni,
Pinocchio e
il "cuore
buono"

“casa del nespolo”, allevando i nipoti. 'Ntoni, che sa di aver tradito quei valori, nonostante l'invito dei fratelli, va definitivamente via dalla casa del nespolo e da Trezza. Partendo, all'alba, avverte ancora una volta il rumore del mare e il canto dell'ubriaco Rocco Spatu, simboli di quel mondo arcaico scandito da ritmi temporali che continuano a ripetersi ciclicamente, ma non per molto, ormai: il progresso, l'irrequietudine che hanno disgregato i Malavoglia hanno ormai decretato la fine del loro mondo.

Il tempo in cui si svolge la vicenda è ricostruibile solo per qualche accenno. Il tempo che anima *I Malavoglia* è infatti non quello lineare della storia “esterna”, ma quello ciclico della vecchia società rurale, scandito dalle feste, dalle ricorrenze, dalle stagioni, che sempre si ripetono e si succedono. Il tempo della vicenda, quello che Gerard Genette chiama “tempo della storia”, distinguendolo dal “tempo del racconto” (quello nel quale viene narrata la vicenda) va dal 1865, anno dell'acquisto dei lupini (precedentemente all'inizio della vicenda vera e propria, nel 1863, è avvenuta la partenza di 'Ntoni per il servizio di leva) al 1877-78. Una data della storia “esterna” che coinvolge duramente *I Malavoglia* è quella del 1866, anno della battaglia di Lissa, nella quale muore Luca.

Il tempo impiegato a narrare questi fatti non è però omogeneo. Nei primi quattro capitoli vengono narrati eventi che durano complessivamente solo quattro giorni e ogni capitolo rappresenta fatti della durata di poche ore. Se il tempo della storia è ridotto, ampio e amplificato è quello impiegato per narrare i fatti, poiché è l'intero paese che in modo corale si autorappresenta, quasi fosse sulla scena, in presa diretta. Nei capitoli dal V al X vengono invece narrate vicende che si distendono nell'arco di circa un anno, fino alla fine del 1866. È il periodo in cui padron 'Ntoni si oppone alla disgregazione della famiglia, fino alla morte di Luca e al secondo naufragio della *Provvidenza*. Più lungo, in questa parte, il tempo della storia rispetto a quello impiegato per narrare. Dal capitolo XI al XV vengono narrati invece fatti che si distendono nell'arco di più di dieci anni. Ogni capitolo sintetizza pertanto fatti avvenuti nell'arco di uno o più anni.

Sono pertanto distinguibili, nella struttura dell'opera, tre parti: la prima (cap. I-IV) e la seconda (V-X) hanno il loro principale protagonista in padron 'Ntoni, che prima afferma i suoi valori e la sua visione del mondo e poi, nella parte seconda, li difende, nonostante l'avversa fortuna e l'invasione del progresso. Nella terza e ultima parte il protagonista è invece il nipote 'Ntoni, che rinuncia

tempo
ciclico e
tempo
lineare,
della storia

disomogeneità del
tempo del
racconto
nelle tre
parti

le tre parti:
protagonista
della I e II
padron
'Ntoni, della
III il nipote
'Ntoni

ai valori del nonno e ne abbraccia di nuovi, e se alla fine riconosce il suo errore, al tempo stesso sancisce con il suo andar via la marginalità del vecchio mondo di Acì Trezza rispetto alla modernità che trionfa.

4.2. *La prefazione ai "Malavoglia". Poetica e ideologia, letteratura e storia*

La prefazione: il ciclo dei "Vinti"

Conseguenze del progresso ai vari livelli sociali

Condivisione del positivismo, ma non dell'ottimismo

Osservazione non del risultato finale, ma dei vinti

Rappresentazione non delle "magnifiche sorti" del mondo moderno, ma delle sue contraddizioni

Le concezioni poetiche espresse precedentemente da Verga vengono ribadite e chiarite nella prefazione al romanzo, pubblicata da Treves nella versione più scientifica e impersonale delle due redazioni scritte da Verga. Viene ripreso il progetto del ciclo dei "Vinti" (prima intitolato "Marea"): cinque romanzi che avrebbero dovuto rappresentare nelle varie classi sociali, dalle più basse alle più alte, ognuno con una forma "inerente al soggetto", il manifestarsi della "ricerca del meglio", ossia le conseguenze prodotte ai vari livelli sociali dall'inarrestabile moto dell'umanità verso la conquista del "progresso". Un movimento "grandioso nel suo risultato", che visto nella sua totalità, "da lontano", sembra annullare "tutte le debolezze" degli individui e "tutte le contraddizioni" del processo.

Verga, però, pur condividendo l'inevitabilità del movimento del progresso e le concezioni dell'evoluzionismo sociale, non assume affatto la prospettiva ottimistica che spesso accompagnava queste idee proprie della cultura positivista. Egli, "osservatore, travolto anch'esso dalla fiumana", sposta infatti lo sguardo dal risultato finale a coloro che sono chiamati a concorrervi. Non l'obiettivo attira il suo interesse, ma la sorte di coloro che "si lasciano sorpassare dall'onda" del progresso: "i deboli che restano per via", i "vinti che levano le braccia disperate". I "vinti" non sono però per Verga solo gli umili, ma appartengono a tutte le classi: "i vincitori d'oggi", sotto il cui piede piegano il capo i vinti del presente, saranno infatti essi stessi "sorpassati domani".

Pur essendo figlio della cultura positivista, Verga non canta pertanto le "magnifiche sorti e progressive" del mondo moderno, ma, ponendosi il compito artistico di freddo osservatore dei "vinti" del processo, ne svela di fatto le contraddizioni, mettendone a nudo i costi e i drammi umani. Il compito che Verga assegna a "chi osserva questo spettacolo" (e pertanto a se stesso) non è infatti quello di "giudicarlo", ma solo di estraniarsi dal "campo della lotta", per rappresentarla obiettivamente, studiandola "senza pas-

sione", al fine di dare "la rappresentazione della realtà com'è stata, o come avrebbe dovuto essere".

L'impersonalità, l'obiettività, la scelta poetica veristica divengono così un efficacissimo strumento di conoscenza: non solo perché ogni livello sociale dovrà essere rappresentato con una "forma" adeguata, ma perché Verga riserva a se stesso il compito del rispecchiamento della realtà, senza "giudicare", e quindi indipendentemente dalle proprie posizioni politiche e ideologiche. Pur positivista e in sintonia con le classi dirigenti del paese, ritrarrà le contraddizioni della modernità borghese. Pur conservatore, fornirà una straordinaria rappresentazione letteraria delle condizioni degli umili meridionali. Anzi, secondo alcuni, Verga, proprio in quanto conservatore, proprio non condividendo posizioni politiche di progressismo democratico o di egualitarismo sociale, riuscirà a darci la più efficace, obiettiva, rappresentazione artistica dei poveri del meridione, così come in Francia l'aristocratico Balzac nei suoi romanzi aveva saputo rispecchiare l'ascesa della classe borghese che avversava. E, siciliano, Verga rappresenterà la realtà della sua terra senza alcuna miopia campanilistica, riuscendo a caricare di significati universali, simbolici e mitici, quei personaggi e quegli ambienti pur così realisticamente connotati.

Il motivo per cui Verga si rivolge prioritariamente ai *Malavoglia* non è infatti presentato nella prefazione come ideologico, politico o umanitario, ma come squisitamente artistico: in "quelle basse sfere" il movente che è alla base del "progresso" viene colto nelle sue "proporzioni più modeste e materiali" ed essendo a quei livelli il meccanismo delle passioni "meno complicato", potrà essere osservato "con maggior precisione" che altrove.

E, a scanso di ogni equivoco, nell'incipit della prefazione, Verga presenta il suo nuovo romanzo (esce a distanza di sei anni dall'ultimo) con le caratterizzazioni della obiettività e dell'impersonalità naturalistica, esorcizzando ogni possibile intenzionalità umanitaria. Il romanzo è infatti definito come uno "studio sincero e spassionato" dello "svilupparsi nelle più umili condizioni" delle "prime irrequietudini del benessere", nonché della "perturbazione" che può arrecare "in una famigliola vissuta sino allora relativamente felice, la vaga bramosia dell'ignoto, l'accorgersi che non si sta bene, o che si potrebbe star meglio".

Se assumessimo tali dichiarazioni di poetica di Verga in modo esclusivo, non tenendo in alcun conto i suoi interessi anche in campo non estetico, ma politico-sociale, ricaveremmo però una

Osservare
senza
giudicare,
per
rappresenta-
re la realtà

Impersonali-
tà e
obiettività
divengono
strumento di
conoscenza

Rispecchiare
artisticamen-
te la realtà
senza
giudicare,
indipenden-
temente
dalle
posizioni
politiche

Scelta
dell'argo-
mento (gli
umili)
determinata
da motivi
artistici

Non
motivazione
umanitaria,
ma "studio
sincero e
spassiona-
to": la
definizione de
I Malavoglia

Dichiarazioni poetiche ed interessi politico sociali. Il rapporto con Franchetti e Sonnino

L'*Inchiesta in Sicilia*: fonte sociologica de *I Malavoglia*

Acì Trezza luogo della memoria e di ricostruzione intellettuale, studiato con la mente, non con gli occhi, a distanza, non da vicino

Immagine di Acì Trezza in Eva

visione solo parziale. L'opera di Verga è infatti certamente letteraria e non sociologica, ma essa rappresenta pur sempre, nella sua specificità, da un particolare punto di vista, un momento storico ben preciso. E non si può non ricordare allora ancora una volta che Verga aveva pensato di proporre l'abbozzo del romanzo proprio alla "Rassegna Settimanale" di Franchetti e Sonnino, di cui condivideva il programma moderato dell'improrogabile conoscenza delle condizioni delle campagne e del meridione d'Italia. E non si può non ricordare che una delle non molte recensioni positive de *I Malavoglia* apparve proprio su quella rivista, che definì il romanzo uno "studio sociale", affiancandolo all'opera di Franchetti e Sonnino. Molti dei risultati della loro *Inchiesta in Sicilia* (adoperata già, a proposito dei minori impiegati nelle zolfare, in *Rosso Malpelo*) sono del resto presenti anche nei *Malavoglia*. Le conseguenze dell'introduzione della leva militare, i danni recati dall'usura sulla piccola proprietà, la presenza del contrabbando nella zona orientale dell'isola: sono tutti argomenti dell'*Inchiesta* che, rielaborati artisticamente da Verga, divengono fondamentali elementi tematici del romanzo.

I Malavoglia d'altra parte non nascevano da un'immersione di Verga tra la gente di Acì Trezza, da una registrazione meccanica, con taccuino alla mano, di quell'ambiente e di quegli uomini. Quei luoghi e quella realtà gli erano certamente noti, erano un luogo della sua stessa memoria individuale ed artistica. Non è casuale, come ha rilevato Debenedetti, che già ad Eva, nell'omonimo romanzo, il personaggio semiautobiografico Enrico Lanti avesse regalato un proprio paesaggio siciliano, *I Ciclopi*, dove erano ritratti gli "scogli giganteschi sulla spiaggia di Acì-Trezza". Ma in quei luoghi e tra quegli uomini Verga non si reca per scrivere *I Malavoglia*, come afferma in una lettera a Capuana del 1879, già ricordata. La scrittura del romanzo non nasce infatti da un lavoro di fenomenica, superficiale registrazione, ma da una "ricostruzione intellettuale" dell'oggetto da rappresentare, attuata a distanza, dall'angolo visuale di Milano.

Verga compie pertanto il "suo studio" della realtà umana e sociale di Acì Trezza non con "gli occhi", ma con la "mente", ricostruendo, anche con gli strumenti forniti dall'*Inchiesta in Sicilia* o con le fonti etnologiche, in particolare le raccolte di proverbi siciliani (quella del Pitrè fu pubblicata nel 1879, quella di Santo Rapisarda, del 1824, fu ristampata nel 1878), la realtà "come avrebbe dovuto essere", dando poi ad essa il nome di Acì Trezza. E infatti solo con

questo lavoro di presa di distanza, di generalizzazione estetica, come confessava a Capuana, “riusciremo ad essere tanto schietta- mente ed efficacemente veri”.

4.3. *La narrazione “corale” di Acì Trezza: regressione ed eclissi dell'autore, l'“impronta del colore locale”*

Nei *Malavoglia* Verga adotta le tecniche narrative già messe a punto in *Vita dei campi*, applicando sistematicamente le soluzioni più innovative già sperimentate in *Rosso Malpelo*. La narrazione non viene condotta dal punto di vista del narratore colto, borghese, ma da quello di narratori popolari, portatori di una loro cultura, di una loro visione del mondo e di un loro modo di articolare il pen- siero. L'autore “regredisce” (come è stato notato da Baldi) al livello della narrazione popolare e si “eclissa”, tacendo i propri giudizi, nascondendosi dietro una narrazione impersonale e obiettiva.

Al contrario della soluzione manzoniana, dove il narratore on- nisciente sa tutto, e quindi conosce molto di più di ogni singolo personaggio, e vede tutto e tutti dall'alto e dal di fuori, la scelta verghiana comporta un restringersi della focalizzazione, dell'ango- lo visuale da cui viene svolta la narrazione. Essa viene condotta dall'interno stesso del mondo di Acì Trezza, da molteplici narratori popolari, le cui voci, nel loro insieme, si confondono, costituendo il “coro” del villaggio. La narrazione viene pertanto svolta non solo allo stesso livello dei personaggi, ma anche dalla loro totalità. L'impressione che se ne ricava è che sia la stessa Acì Trezza a presentarsi e a narrarsi da se stessa.

La sensazione che inizialmente ne ricava chi legge è pertanto di innegabile “confusione”. Verga stesso l'aveva paventata, preve- dendo il disorientamento che le innovazioni narrative del romanzo avrebbero suscitato nel pubblico e che furono in effetti tra le cause del suo scarso successo iniziale. I personaggi ad esempio non vengono presentati da un narratore che conosce il loro passato, presente e futuro, ma entrano tutti direttamente e confusamente in azione, o perché sono riportati i loro discorsi diretti o perché sono mostrati dall'angolo visuale degli altri personaggi. Da ciò deriva il ritmo lentissimo con cui si svolge la narrazione nei primi quattro capitoli (dove il tempo del racconto supera di gran lunga quello della storia): è l'intera comunità del villaggio che entra in scena, quasi in tempo reale, a rappresentare se stessa, passando la voce da un narratore popolare ad un altro.

Le soluzioni narrative: regressione dell'autore al livello del narratore popolare. Il narratore si eclissa

Non narratore onnisciente, restringersi della focalizzazio- ne, che diviene interna e multipla: il “coro” del villaggio

La “confu- sione” del lettore. I personaggi non “presentati” entrano in azione

Uso
sistematico
dell'indiretto
libero:
"parola
corale" (Leo
Spitzer)

E ancor più che il discorso diretto, per rendere l'effetto corale della narrazione, Verga adopera il discorso indiretto libero. Esso, sopprimendo il *verbum dicendi* o *declarandi* del discorso diretto, rende indistinti i confini tra le varie voci, serbando però l'effetto di immediatezza, di distanza ravvicinata: "si udiva il rumore di qualche carro che passava nel buio, sobbalzando sui sassi, e andava pel mondo il quale è tanto grande che se uno potesse camminare e camminare sempre, giorno e notte, non arriverebbe mai". Si deve all'uso sistematico dell'indiretto libero, quell'*Erlebte Rede* di cui Leo Spitzer evidenziò la funzione di "parola corale", la sensazione, per il lettore, che "per ognuno che parli, nelle sue parole è l'animo, la voce, il gesto dell'altro" (Luigi Russo).

Uso non del
dialetto, ma
dell'italiano
parlato,
mimesi della
sintassi e
della visione
del mondo
popolare
("l'impronta
del colore
locale")

Anche la lingua adoperata è quella della narrazione popolare, e non quella dell'autore colto. Non viene però affatto utilizzato il dialetto nel quale in realtà si esprimevano gli abitanti della vera Aci Trezza e che sarebbe stato incomprensibile al pubblico nazionale. Da esso vengono però riportati i soprannomi dei personaggi, le "ingiurie" ironiche tipiche della cultura popolare: la Mangiacarrubbe, la Longa, Piedipapera, Campana di legno. Nel romanzo viene pertanto utilizzato un italiano parlato, non letterario, che rende però mimeticamente le costruzioni sintattiche, il modo di argomentare e di vedere il mondo dei popolani siciliani, al fine restituire più che possibile, come dichiarò lo stesso Verga, "l'impronta del colore locale". Sono pertanto frequenti costrutti tipici della parlata siciliana: l'uso del "che", calco del siciliano dialettale "ca", senza una precisa funzione grammaticale ("gli andava raccomandando di [...] mandare le notizie [...], *che* poi gli avrebbero mandati i soldi per la carta"); l'uso ridondante, non necessario dei pronomi ("non lo conosceva neanche di vista Franceschello"); le ripetizioni tipiche del parlato popolare; il linguaggio dei gesti, con l'uso frequente di elementi che legano gli enunciati al contesto e alle situazioni in cui vengono detti ("quelli della casa del nespolo"; "ora che i Malavoglia erano di qua e di là"). Metafore, similitudini, paragoni sono tratti dallo stesso mondo che si autorappresenta, e che ha i suoi elementi di riferimento nella natura, in misura enormemente maggiore rispetto al pubblico della borghesia urbana ("il vento s'era messo a fare il diavolo, come se sul tetto ci fossero tutti i gatti del paese"; "il mare si udiva muggire [...] che pareva ci fossero riuniti i buoi della fiera di Sant'Alfio").

Dall'eclissarsi dell'autore, dal suo regredire allo stesso livello

del narratore popolare, deriva che vengano date come scontate informazioni che sarebbero invece necessarie per il lettore, il quale potrebbe ad esempio non sapere neanche dove si trovi Aci Trezza. Lo sa invece chiaramente il narratore popolare che di quel mondo fa parte e che pertanto, in antitesi alla descrizione manzoniana (“Quel ramo del lago di Como...”) dà inizio al racconto bruscamente, *in medias res*, senza alcuna presentazione: “Un tempo i Malavoglia erano stati numerosi come i sassi della strada vecchia di Trezza”.

Assenza di spiegazioni per il lettore, inizio della narrazione senza alcuna presentazione

L'assenza di mediazione tra livello colto e livello popolare, la finzione che sia esso stesso a rappresentarsi, dal proprio punto di vista, spingono Verga a fare un uso amplissimo dei proverbi, già adoperati in *Vita dei campi* (ne sono stati contati 160 nel romanzo). Essi infatti, citati direttamente o riutilizzati, non solo servono ad attestare la visione del mondo popolare, ma anche la fissità atemporale della cultura arcaica-rurale, dal momento che in essi, come ha osservato Cirese, “la storia si è contratta, fino ad annullarsi”.

Uso dei proverbi: documenti di una visione del mondo e della fissità atemporale

4.4. *I Malavoglia e il mondo di Aci Trezza: straniamento, tentazione idillica e visione materialistica*

Discorso indiretto libero, sintassi popolare, paragoni tratti dalle esperienze e dalla cultura dello stesso borgo di pescatori siciliani concorrono a creare la sensazione che a narrare la storia de *I Malavoglia* sia lo stesso mondo di Aci Trezza. Ma il mondo in cui vivono i Malavoglia non è portatore, nella sua totalità, degli stessi valori della famigliola. Se la stessa è la cultura arcaica-rurale di riferimento, se il tempo di tutta la comunità è quello ciclico delle stagioni e delle ricorrenze agrarie, i valori dei Malavoglia (o meglio: di tutti i Malavoglia prima del “tradimento” del giovane 'Ntoni e di Lia) si discostano da quelli della maggior parte del villaggio. Una rappresentazione emblematica di questa scissione e contrapposizione si ha nel capitolo IV, quello della cosiddetta “visita del consolo”. Dopo l'affondamento della *Provvidenza* (e del suo carico) e la morte di Bastianazzo, gli abitanti di Aci Trezza rendono visita ai parenti del defunto, nella “casa del nespolo”. All'autentico dolore dei Malavoglia si contrappone la poco dissimulata indifferenza o il cinico pettegolezzo della maggior parte degli altri personaggi, del mondo cioè di Aci Trezza. I loro valori inautentici (l'egoistico interesse economico, il cinismo) contrastano con l'au-

Aci Trezza e i Malavoglia: non identità di valori. Loro contrapposizione nella “visita del consolo”

tentico strazio dei parenti del morto. I Malavoglia non sono infatti guidati dalla logica economica del profitto, ma dal desiderio di miglioramento nella fedeltà ai valori dell'onestà e dell'unità familiare (il guadagno della vendita dei lupini sarebbe servito alla dote di Mena). Ma i valori dei Malavoglia, che al lettore potrebbero apparire come i più "normali", nel romanzo, filtrati dalla narrazione impersonale e corale del villaggio, sono invece presentati come "strani".

Lo
straniamento
nei
Malavoglia:
il coro del
villaggio
assume lo
"strano"
come
"normale"

Anche nei *Malavoglia* il "montaggio" dei fatti da parte dell'autore, insieme alla narrazione impersonale, determina infatti quell'artificio dello straniamento che si è già visto in opera in *Vita dei campi*, e in particolare in *Rosso Malpelo*. Nei *Malavoglia*, dove la narrazione viene svolta dal "coro" del villaggio, cioè dal punto di vista della comunità di Acì Trezza, nella sua totalità, non solo viene presentato come "strano" ciò che sarebbe "normale", ma ciò che è "strano", non autentico, viene assunto come "normale". Per l'ottica dominante della comunità, filtrata dalla narrazione, il fatto che i Malavoglia debbano rovinarsi, restituendo il debito contratto a chi lo ha prestato loro ad usura, è del tutto assodato, come è scontato che si debba trarre profitto prestando denaro, non considerando o sfruttando le altrui sventure (il fatto "strano" viene pertanto presentato come "normale"). I valori affettivi dei Malavoglia appaiono essi, in questo modo, come "strani" per la comunità: "i Malavoglia erano lì, seduti sulle calcagna davanti al cataletto, e lavavano il pavimento dal gran piangere, come se il morto fosse davvero fra quelle quattro tavole". E il "coro" di Acì Trezza presenta invece come naturale il cinico primato della logica economica: se allo zio Crocifisso "volevano truffargli la sua roba, col pretesto che Bastianazzo s'era annegato, la truffavano a Cristo, com'è vero Dio! ché quello era un credito sacrosanto come l'ostia consacrata, e quelle cinquecento lire ei l'appendeva ai piedi di Gesù crocifisso".

Per il lettore
spazio per
un giudizio
diverso
rispetto a
quello della
narrazione
"corale"

Tra la narrazione condotta dal punto di vista della comunità di cui fanno parte i protagonisti e il silenzio del giudizio dell'autore si manifesta cioè uno scarto, uno spazio per una possibile diversa lettura dei fatti. In questo spazio, tra la presentazione dei fatti dall'ottica della totalità della comunità e l'agire dei Malavoglia, si apre pertanto per il lettore la prospettiva di un giudizio diverso: sono i Malavoglia a comportarsi nel modo che dovrebbe essere più umano, normale, autentico, in opposizione alle logiche dominanti. Essi e i loro valori sono però destinati a soccombere ine-

vitabilmente di fronte al primato dell'interesse individuale e della logica economica.

Il mondo di Aci Trezza ridiventa però omogeneo a quello dei Malavoglia nella chiusa del romanzo, con la partenza di 'Ntoni: il tempo ciclico rappresentato dal rumore del mare e dalle abitudini del paese che sempre si ripetono uguali a se stesse, lo spazio del villaggio separato da confini mitici dal mondo esterno (quello della modernità) coincidono con quelli dei Malavoglia superstiti, Alessi con la Nunziata e Mena. 'Ntoni che dice "Addio, addio! Lo vedete che devo andarmene" saluta pertanto definitivamente non solo i suoi fratelli, ma anche il mondo di cui essi fanno parte, e nel quale, una volta uscito, egli non può più radicarsi. Nel suo ricordo lo spazio della famiglia si dilata infatti sino a comprendere tutto il paese, rievocato malinconicamente in una dimensione idillica, ormai confinata irrimediabilmente solo in un passato mitico, reso con l'uso ripetuto dell'imperfetto: "Ti rammenti le belle chiacchiere che si facevano la sera, mentre si salavano le acciughe? [...] e la mamma, e la Lia, tutti lì, al chiaro di luna, che si sentiva chiacchierare per tutto il paese, come fossimo tutti una famiglia?".

Persiste nei *Malavoglia* quella spinta al vagheggiamento idillico, ad una adesione sentimentale alla materia trattata, quel residuo di idealizzazione romantica, insomma, che era stato anticipato in *Fantasticherie*, e che nel romanzo è riscontrabile negli accenti epico-lyrici, come quello dell'addio di 'Ntoni o dell'amore non confessato tra Mena e Alfio Mosca. Ma la proiezione nella società arcaica-rurale di valori autentici, non più possibili nella moderna società borghese, entra in contraddizione con il lucido e amaro materialismo di Verga. Alla base delle azioni umane sono infatti per Verga solo l'interesse economico e gli egoismi individuali, che egli, realisticamente, vede operare anche nel mondo di Aci Trezza e vede penetrare tra gli stessi Malavoglia. Unico antidoto all'egoismo sarebbe la solidarietà familiare, che egli vede peraltro limitata ai soli Malavoglia e comunque, incrinata dalle seduzioni del mondo moderno, destinata a scomparire. Il tempo e lo spazio idillico affiorano pertanto nei Malavoglia, ma in una dimensione mitica, connessa alla rievocazione, al ricordo, proiettata nel passato e comunque limitata all'interno del nucleo dei Malavoglia, alle loro relazioni con gli altri pochi personaggi portatori di valori autentici (la Nunziata, compare Alfio Mosca). Ed è comunque il primato dell'economia, delle differenze di classe, ineliminabili per Verga, a rendere impossibile la felicità anche tra i personaggi positivi,

Nella conclusione, fine della contrapposizione tra Malavoglia e Aci Trezza, entrambi confinati in una irre recuperabile dimensione idillica

Tendenza a vagheggiamento idillico e materialistico riconoscimento del primato dell'interesse e dell'egoismo anche nella società arcaico-rurale

come Mena e Alfio Mosca, il cui amore sarà sempre negato dalle dure leggi della vita. Non esiste consolazione alcuna, né prospettiva di cambiamento nei *Malavoglia*. E la sensazione complessiva che il romanzo lascia al lettore è pertanto, come confessò lo stesso Verga, quella di una “melanconia soffocante”.

5. La seconda fase del verismo verghiano: verso il *Mastro-don Gesualdo*

5.1. “Il marito di Elena”, ovvero la fine del sogno familiare

Salvemini, i
“paglietta”
meridionali
e *Madame
Bovary*

“Una pittura meravigliosamente vera” degli infelici che dalle province si raccolgono a Napoli, aumentando la massa dei “disperati autoctoni”. Così lo storico Gaetano Salvemini, nella *Questione meridionale* (1900), considerò *Il marito di Elena*, il romanzo pubblicato da Verga nel 1882, finito di scrivere l'estate precedente. E questa opera di Verga, che ha come protagonista uno studente venuto a Napoli dalla campagna per fare l'avvocato, sembra in effetti riecheggiare da vicino le diagnosi sociologiche della “Rassegna settimanale”, che nel 1880 definiva i “paglietta” napoletani (i numerosi e mediocri avvocati che si contendevano i pochi spazi di una società non opulenta) degli “spostati nella vita”, riconoscendo in essi il “vero flagello” delle province meridionali. Il nuovo romanzo di Verga per altri versi sembra però segnare un momentaneo ritorno alla materia precedente le scelte rusticane: l'ambientazione è infatti prevalentemente cittadina e borghese, e forte è l'influsso di *Madame Bovary* di Flaubert. Elena, nata e cresciuta in città, sposa Corrado, studente povero proveniente dalla campagna, che diviene avvocato a costo di duri sacrifici. La moglie, ambiziosa, non si accontenta della vita modesta e monotona della provincia, dove i due sposini si sono trasferiti. Ritornati in città, Elena tradisce il marito, che infine la uccide. Permane nel romanzo il motivo della contrapposizione città-campagna espresso in *Fantasticherie*. Di fronte all'ambizione e alla corruzione di Elena i valori tradizionali del mondo rurale di cui è portatore il marito risultano però quanto mai deboli e anacronistici, così come il carattere di Corrado, nel suo velleitario sogno di una impossibile serenità familiare.

Fine del
sogno
familiare

Il romanzo, seppur di non alto valore estetico, risulta una tappa importante nella storia dell'opera verghiana, segnando infatti una linea di confine riguardo la concezione del valore della famiglia.

Dopo l'adulterio di Elena, il nucleo familiare come luogo positivo, eden psicologico, che ancora sopravviveva nei *Malavoglia*, scomparirà del tutto, assieme alle ultime sopravvivenze romantiche (quali l'amore-passione) presenti nella prima fase del verismo verghiano. L'elencazione minuziosa dei beni di un proprietario terriero mostra invece come l'attenzione di Verga vada spostandosi al tema della roba, che dominerà la nuova fase della sua opera.

5.2. "Novelle rusticane": la "religione della roba"

Tra il 1881 e il 1882 Verga pubblica su varie riviste (tra l'altro anche sulla "Rassegna settimanale") i racconti che appariranno in volume col titolo di *Novelle rusticane* (nel dicembre 1882, ma con la data del 1883). L'ambientazione di questi dodici racconti è siciliana, ma il vagheggiamento idillico affiorante in *Vita dei campi* e nei *Malavoglia*, i residui di idealizzazione romantica, il tono epico-lirico, risultano superati, annullati dalla prioritaria attenzione posta da Verga ai valori economici, ai condizionamenti sociali, ad una nuova "religione", ben diversa da quella positiva della famiglia: la religione della "roba", del possesso dei beni materiali, della fatica e del tormento per ottenerli, della insaziabile cupidigia che si sovrappone ad ogni altro valore umano.

Le ragioni economiche, del bisogno, dell'interesse individuale, si sovrappongono adesso a qualsiasi ideale. Scompare ormai definitivamente quella prospettiva di valori altri, diversi, positivi, che ancora sussisteva nei *Malavoglia*, sia pure nella dimensione malinconica, proiettata nel passato, della contemplazione idillica di un mondo che non c'è più o che sta definitivamente scomparendo. In *Novelle rusticane* l'urgenza dei condizionamenti economici vale per i grandi come per i piccoli; per gli arricchiti delle campagne, dominati dalla febbre di una insaziabile cupidigia di cui essi stessi rimangono vittime (così Mazzarò, ne *La roba*), come per i poveri che devono scendere a patti con le durezza della vita e piegarsi di fronte alla necessità primaria di procurarsi il pane (*Pane nero*).

Movente delle azioni umane per Verga è infatti adesso solo, esclusivamente, l'interesse economico, l'egoismo individuale, non mitigato da alcun abbraccio fraterno, da nessuna solidarietà di ceto o di classe, e neppure, ormai, da alcuna coesione familiare. La famiglia, che da *Tigre reale* ai *Malavoglia* aveva rappresentato un luogo di risarcimento psicologico, un rifugio e una difesa dal mondo esterno, rischiando in qualche modo il pessimismo verghiano,

Novelle rusticane:
fine di ogni vagheggiamento idillico e di qualsiasi idealizzazione: la religione della "roba"

Le ragioni economiche e dell'interesse individuale si sovrappongono a qualsiasi ideale, tanto per i ricchi come per i poveri

Movente delle azioni umane è solo l'interesse economico e l'egoismo individuale, anche nella famiglia

Rovescia-
mento del
"credo" di
Padron
'Ntoni: le
"cinque
dita"
pensano ai
"casi
propri". Fine
degli antichi
valori

diviene essa stessa luogo di conflitti. Così, se il motto dei *Mala-voglia* era che "le cinque dita s'aiutino l'un l'altro", in *Pane nero*, la più lunga delle novelle rusticane, viene affermata in modo emblematico la fine di ogni solidarietà familiare, vinta dall'interesse individuale: "I fratelli, che erano come le dita della stessa mano finché viveva il padre, ora dovevano pensare ciascuno ai casi propri". *Pane nero* rappresenta pertanto una vera e propria palinodia, una ritrattazione del "credo" di padron 'Ntoni. Così pure, se nei *Malavoglia* il nome di Lia, che aveva tradito i valori della sua famiglia, è circondato da un doloroso silenzio, da una pudica reticenza, in *Pane nero*, al contrario, Lucia, una ragazza divenuta per bisogno amante del vecchio padrone, riceve l'esplicito consenso e la stima della sua famiglia (anche della cognata!) compiaciuta della ostentazione di ricchezza.

Il bisogno e
l'utile sopra
gli affetti e i
legami di
sangue

Il bisogno, l'utile, e l'avidità si sovrappongono ormai agli affetti e ai legami di sangue, che per la povera gente sembrano ridursi ad un lusso ("Il guaio è che non siamo ricchi, per volerci sempre bene", in *Pane nero*), per i ricchi ad un fastidioso intralcio nell'incessante accumulazione della "roba" (nella omonima novella): "Di donne non aveva mai avuto sulle spalle che sua madre, la quale gli era costata anche 12 tarì, quando aveva dovuto farla portare al camposanto".

L'amore
passione:
merce di
scambio o
errore da
scontare

L'amore-passione è adesso divenuto una merce di scambio tra poveri e ricchi, oppure, quando si uniscono un uomo e una donna senza beni, un errore iniziale da scontare per tutta la vita: la *Rossa*, a soli ventisette anni, "buttava [il petto] fuori al sole e al gelo, come roba la quale non serve ad altro che a dar latte, tale e quale come una giumenta" (sempre in *Pane nero*). E per chi non possiede altro, la morte di un asino è una sventura irreparabile, maggiore della perdita della moglie, come afferma una comare ad un uomo sconsolato per la perdita della moglie: "Calmatevi, ché ve la scorderete. Guardate invece la vicina Angela, ora che le muore l'asino! e non possiede altro! Quella sì che dovrà pensarci sempre" (*Gli orfani*).

Perdita di
un asino
più grave
della perdita
della moglie

Società
arcaica
rurale
presente in
sette
novelle:
Cos'è il re;
Don Licciu

Il mondo che Verga sceglie di ritrarre è ancora in parte quello di una società arcaica-rurale, centrale in sette novelle: *Cos'è il re*, storia del casuale incontro di un povero lettighiere con un re, della sua percezione del mondo dei potenti e della grande storia; *Don Licciu Papa*, manifestazione, in un piccolo paese, della Giustizia, incarnata da un caricaturale fantoccio, simbolo del suo asservimento ai potenti ("La Giustizia è fatta per quelli che hanno da spende-

re”); *Malaria*, dove la descrizione di un ambiente naturale e la narrazione di alcune storie esemplari da esso determinate comunicano la soggezione degli esseri (uomini, animali e cose) ad una natura oscura e capricciosa, dispensatrice dei suoi frutti (“dov’è la malaria è terra benedetta da Dio”), ma, soprattutto, di morte (“bisogna pure che chi semina e chi raccoglie caschi come una spiga matura”).

Malaria:
soggezione
degli esseri
alla natura

Oltre che in *Il mistero*, *Gli orfani*, *Pane nero*, il mondo arcaico rurale, sempre senza alcun residuo di idealizzazione, è ritratto anche nella *Storia dell’asino di San Giuseppe*. È, questo, il racconto di un animale “diverso”, segnato, come *Rosso Malpelo*, sin dalla nascita, da un pregiudizio (“Le bestie di quel colore sono tutte vigliacche”), che accompagna il suo passaggio da un padrone ad un altro, tutti accomunati, in una realtà in cui non esiste la benché minima solidarietà tra gli uomini, dall’obiettivo del massimo sfruttamento dell’animale. Questa storia di un asino viene scritta da Verga negli stessi anni in cui un altro grande realista europeo, il russo Tolstoj, anch’egli proveniente da una arcaica società rurale, pubblicava il racconto di un cavallo e della sua visione straniata del mondo degli uomini (*Cholstomér*, del 1885). E anche la *Storia dell’asino di San Giuseppe* rappresenta non solo la violenza di cui è oggetto l’animale, ma come una parte per il tutto, anche un’altra violenza: quella, “naturale e sociale, che regola la vita ad ogni gradino in cui questa si manifesta e in cui rientra la stessa spietatezza delle norme economiche di cui è vittima la povera bestia” (Luperini).

*Storia
dell’asino di
San
Giuseppe*

Violenza
sull’animale
parte di una
violenza più
generale

In altre novelle oggetto della rappresentazione di Verga non è però l’immobile mondo arcaico-rurale, ma quello più dinamico della borghesia di campagna, degli arrampicatori sociali. Oltre che ne *La roba*, questo è il mondo rappresentato in *Il reverendo*. Racconta, questa novella, di un prete venuto su dal nulla, sfruttando i contadini e utilizzando la religione per accumulare “roba”: ostile alla nuova Italia, dove, a suo vedere, “non c’è più religione, né giustizia”, cioè coincidenza dei due poteri, e che però si impadronisce dei beni appartenenti alla Chiesa acquisiti dal nuovo Stato unitario. Se queste due novelle ritraggono due individui rappresentativi delle nuove tipologie sociali protagoniste dei processi economici in atto nelle campagne siciliane, altre due ritraggono collettivamente una classe (*I galantuomini*, rassegna di signori di campagna caduti in miseria, soppiantati dai nuovi rampanti) o il contrasto tra esse (*Libertà*).

Il mondo
della
borghesia di
campagna e
degli
arricchiti: *La
roba* e *Il
reverendo*

Ritratti
collettivi di
una classe o
del loro
scontro: *I
galantuomi-
ni* e *Libertà*

Rispecchiamento della realtà sociale nella finzione letteraria

Rappresentazione della storia e sfiducia nella storia. Materialismo antistorico

Ingiustizia, oppressione, violenza sono immutabili e ineliminabili. Ad esse non ci si può sottrarre, come non ci si può sottrarre alla natura

Pessimistico materialismo e obiettività storica

La roba:
Mazzarò

La roba è
"di chi la sa fare"

In queste novelle Verga riesce a darci una rappresentazione della realtà straordinariamente obiettiva, rispecchiando, nell'ambito della finzione letteraria, i rapporti sociali esistenti nelle campagne siciliane. Ne *La roba* il processo di accumulazione capitalistico e gli spostamenti tra le classi sono rappresentati con una efficacia che nessun libro di storia economica, con la ricchezza delle sue informazioni e delle sue spiegazioni, potrebbe mai raggiungere. I protagonisti di queste narrazioni (e di questi processi storici) sono comunque sempre, per Verga, anche essi, dei "vinti", vittime essi stessi del processo di accumulazione di cui sono protagonisti, come nel caso esemplare di Mazzarò, il solitario eroe de *La roba*.

Se Verga riesce a darci una veritiera rappresentazione letteraria di una realtà sociale in un dato momento storico (successivo all'Unità), ciò non significa affatto che egli creda nell'evoluzione della storia. Il suo materialismo è infatti antistoricistico, poiché assimila i meccanismi di funzionamento della società umana ad una realtà naturale, immutabile. Verga non crede nella storia: l'umanità così è, così è sempre stata e così sempre sarà. Nessuna speranza di cambiamento politico e sociale allevia il suo disincantato pessimismo. Le strutture del potere della società siciliana vengono sì viste come strumenti di oppressione e di ingiustizia, ma immutabili. Ad esse l'uomo deve soggiacere, contro di esse è impossibile ribellarsi se non commettendo altre ingiustizie ed andando incontro ad un inevitabile fallimento (*Libertà*). All'ingiustizia, alla violenza, allo sfruttamento degli uomini è impossibile sottrarsi, così come è impossibile sottrarsi alla natura che determina in modo oscuro e imm modificabile il destino degli uomini (*Malaria*).

Ma proprio questo materialistico pessimismo, questa sua impossibilità di vedere che le cose possano andare diversamente da come le vede accadere, consentono a Verga di darci una rappresentazione della realtà umana e sociale della provincia siciliana dopo l'Unità, non solo di alto valore estetico, ma anche storicamente veritiera.

Tra queste novelle, *La roba* e *Libertà* assumono uno straordinario valore, sia sotto il profilo specificamente estetico, sia sotto quello della rappresentatività storica. Protagonista della prima è Mazzarò, un uomo venuto dal nulla, che "aveva accumulato" tutta la sua roba, il suo capitale fatto di terra, alberi, animali, giorno dopo giorno, sacrificio dopo sacrificio. Il suo motto era infatti "la roba non è di chi l'ha, ma di chi la sa fare": a Mazzarò non interessa il possesso, ma l'ampliamento del possesso, non

solo la proprietà ma l'accumulazione di sempre nuove proprietà. Sfruttatore del lavoro altrui, pronto ad approfittare di ogni errore dei vecchi padroni aristocratici per soppiantarli, Mazzarò, vero eroe del capitalismo originario, non consuma la propria "roba", non spende il suo denaro, ma se ne serve per acquistare sempre nuova roba. Di questo faticosissimo lavoro teso unicamente all'accumulazione, egli stesso è anche la vittima, il "vinto". Questo arricchito è il più diretto precedente di mastro-don Gesualdo, di cui condivide l'etica della roba e del lavoro, ma non manifesta le drammatiche contraddizioni che saranno proprie del protagonista del romanzo. La vita per Mazzarò è infatti soltanto roba e la roba coincide con la vita. Sarà pertanto solo l'approssimarsi della morte a fargli avvertire la profonda contraddizione della sua vita. Non potendo risolvere l'inevitabile scissione tra la propria vita che finisce e la roba destinata a sopravvivergli, Mazzarò si avventa sulle povere bestie del suo cortile, uccidendole e gridando: "Roba mia, vientene con me!". E questo suo atto finale, apparentemente un gesto da folle, altro non è se non la grottesca ma logica conseguenza dell'identità tra vita e roba che aveva regolato la sua vita.

Vinto dalla sua stessa accumulazione e dall'identità vita-roba

"Roba mia, vientene con me!"

Se la storia fa da sfondo a molte delle *Novelle rusticane*, essa diventa protagonista di *Libertà*, una straordinaria rappresentazione letteraria del dramma di fondo della nostra storia nazionale: l'esclusione dei contadini del meridione d'Italia dal Risorgimento. Per i contadini di Bronte (borgo rurale sull'Etna, vicino Catania) che nel 1860, all'arrivo di Garibaldi, diedero sfogo al loro atavico risentimento contro i "cappelli", i proprietari, facendone strage, "libertà" significava vendicarsi delle secolari sopraffazioni subite, impadronirsi di quella terra che era sempre stata negata loro. Verga rappresenta la loro incontenibile rivolta e l'orrenda strage dei padroni come se fossero un fatto naturale, quasi la piena di un fiume che non possa più essere arginato. Lo scrittore non giustifica la sanguinosa ribellione, ma neppure la condanna: ancora una volta l'imparzialità della narrazione bandisce infatti ogni intervento dell'autore. E proprio per questo, per questa imparzialità di fondo, consentita dal pessimismo di Verga, per il quale la condizione umana e sociale non è modificabile, questa novella è un'ineguagliata rappresentazione della separazione profonda, gravida di conseguenze fino al nostro presente, tra i contadini del Sud e i patrioti del nostro Risorgimento.

Libertà: l'esclusione dei contadini dal Risorgimento

Libertà per i contadini: terra e vendetta

Imparzialità di Verga: rappresentazione della separazione fra contadini e patrioti

Quei contadini sono i "vinti" della nostra storia nazionale, irri-

"Vinti" della
storia
nazionale

Terra e
libertà

Un amaro
sorriso.
Rovescia-
mento
antifrastico

Di là del
mare

Personaggi e
paesaggio

Una natura
leopardiana

L'amaro
sorriso di
chi non sa
piangere più

mediabilmente separati dalle classi dirigenti che avevano guidato il Risorgimento e che avevano un'altra concezione della "libertà", opposta ai loro bisogni. Questa insanabile scissione, negli interessi come nel linguaggio, tra classi dirigenti e contadini, è espressa in modo emblematico ed indelebile dalla esclamazione finale con cui si chiude la novella. La pronuncia uno dei partecipanti alla inutile rivolta, condotto in carcere dai garibaldini di Nino Bixio, che avevano represso la ribellione e che pure innalzavano quello stesso vessillo "a tre colori" che i rivoltosi avevano preso come insegna: "Non mi è toccato neppure un palmo di terra! Se avevano detto che c'era la libertà!...". Anche questa novella, con uno stile e un punto di vista comune ad altre "rusticane", rovescia pertanto in senso antifrastico e amaramente ironico l'argomento posto dal titolo. L'ironia, profondamente amara, deriva dall'accostamento tra il tema "cos'è il re" e "cosa è stato il re" per il povero lettighiere siciliano, tra il tema "Libertà" e "cosa è stata la libertà" per l'umile carbonaio di Bronte.

Racconto epilogo di *Novelle rusticane* è *Di là del mare*, distante dall'ambientazione sociale della altre novelle (protagonisti sono due amanti borghesi). Ma anche qua, come in *Fantasticheria*, la materia è costituita dai soggetti degli altri testi verghiani. Se però nel racconto-prologo di *Vita dei campi* apparivano le prefigurazioni di quelli che sarebbero stati i personaggi dei *Malavoglia*, qui diventano elementi tematici i personaggi realizzati nelle *Novelle rusticane*. Essi, i "personaggi delle leggende", sono però ormai soltanto delle "larve sinistre", svanite, appartenenti al passato. Quello che persiste, "solenne e immutabile", è solo il paesaggio siciliano, quasi una leopardiana natura, che determina il destino degli uomini, indifferente alla loro effimera presenza: una "sfinge misteriosa, che rappresentava i fantasmi passeggeri, con un carattere di necessità fatale".

E l'ombra di un destino immutabile si proietta in effetti su tutte le *Novelle rusticane*, dove alle lacrime delle cose di *Vita dei campi* sembra essersi sostituito, pur nella totale imparzialità della narrazione, il riflesso di un sorriso amaro, lucidamente ironico: quello disincantato, senza speranza, che accompagna la consapevolezza dell'immodificabile condizione umana e che nasce, come già notò Luigi Russo, "quando si sono essiccate tutte le lagrime, quando non si sa piangere più".

5.3. “*Per le vie*” e “*Vagabondaggio*”

Nel 1883 Verga pubblicò altre 12 novelle, di ambientazione milanese, raccogliendole sotto il titolo *Per le vie*. Modello dominante è qui lo Zola del ciclo dei Rougon-Macquart: non viene più rappresentato il mondo arcaico e provinciale, ma quello di una moderna città, Milano. Protagonisti non sono più personaggi “primitivi” o eroi della roba, ma umili vetturini, operai, prostitute, poveri con i quali contrasta lo sfondo di una città ricca. Anche qui domina il condizionamento economico, le differenze tra le classi sono palesi. Manca naturalmente, in coerenza con la tecnica narrativa impersonale e con l’ideologia sempre più conservatrice di Verga, qualsiasi prospettiva di miglioramento umano o sociale. Per Verga l’unico movente delle azioni umane è l’interesse individuale, non è possibile per lui alcuna sincera aspirazione ideale, né alcuna solidarietà di classe. Così l’apparente egualitarismo del vetturino di *In piazza della Scala* viene demistificato, mettendo in luce, nel suo monologo, il movente egoistico, l’invidioso interesse rivolto contro il compagno “che trova sempre il modo di mettersi in capofila”.

Con la tecnica narrativa impersonale, l’uso dell’indiretto libero e dei monologhi lo scrittore tenta di rappresentare linguaggio e mentalità degli umili della moderna società urbana. Manca però a Verga la struttura mentale del dialetto milanese e pertanto il tentativo di restituire il “colore locale” approda a risultati ben distanti da quelli dei precedenti racconti siciliani. Questi racconti hanno come oggetto la stessa società in cui Verga viveva immerso, ma che non apparteneva alla sua memoria, e risultano di fatto scritti più con gli “occhi” che con la “mente” (per usare le immagini della nota lettera a Capuana), attenti più alla registrazione fenomenica che alla “ricostruzione intellettuale”. Nonostante lo sforzo di rappresentazione veristico, essi risultano di gran lunga inferiori alla capacità di rappresentazione estetica, alla significatività universale dei precedenti racconti di ambientazione rurale e siciliana.

I dodici racconti pubblicati nel 1887 nella raccolta intitolata *Vagabondaggio* ci conducono ormai nel clima del nuovo romanzo, il *Mastro don Gesualdo*, a cui Verga sta lavorando: non tanto per affinità tematiche (troppo composita è infatti la raccolta), ma per il cupo pessimismo, per la concezione della vita come “vagabondaggio”, un errare senza meta, senza senso, senza speranza. Alcuni di questi racconti sono infatti tratti da abbozzi dello stesso roman-

Rappresen-
tazione
degli umili
di una
moderna
città

Zola

Negato ogni
ideale

Metodo
veristico,
ma risultati
deludenti
nel restituire
il colore
locale

Scritti con
gli “occhi”
più che con
la “mente”

*Vagabon-
daggio*: la
vita è un
errare senza
senso

zo, come la novella che dà il titolo alla raccolta e che ha come protagonista Nanni Lasca, nel quale Verga aveva voluto rappresentare il giovane Gesualdo.

6. Il cruccio ininterrotto dell'eroe della roba: *Mastro-don Gesualdo*

6.1. *La composizione. I due romanzi. Sincronie. Il cruccio di Gesualdo*

Composizio-
ne e genesi
del *Mastro-
don
Gesualdo*

Subito dopo la pubblicazione de *I Malavoglia*, Verga iniziò a dedicarsi al secondo romanzo del ciclo dei "Vinti", il *Mastro-don Gesualdo*. Pensava inizialmente di narrare in ordine lineare e cronologico la vita del protagonista sin dall'infanzia. Lo testimoniano alcuni schemi cronologici preparatori, i faticosi e fallimentari tentativi di stesura e gli abbozzi che, rielaborati, confluirono poi nel racconto *Vagabondaggio*, dell'omonima raccolta. In esso, come anche in *Nanni volpe* e nelle "novelle rusticane" *La roba* e *Il reverendo*, sono anticipati personaggi, tematiche, sequenze narrative del romanzo; così pure l'uso del monologo interiore filtrato dall'indiretto libero, sperimentato già in *Pane nero*, costituisce il precedente di soluzioni stilistiche largamente adoperate nel romanzo. Abbandonata già nel 1884 l'originaria concezione, nel 1887, dopo una fase di intensa produzione novellistica, Verga riprese a lavorare al romanzo, che, sviluppando un'idea ormai totalmente diversa, venne pubblicato a puntate, sulla rivista "Nuova Antologia", nel 1888. I tempi pressanti della pubblicazione periodica sulla rivista resero però affrettata la revisione di questa redazione. Verga pertanto tornò a lavorare al romanzo, rielaborandone totalmente il testo, che venne pubblicato nella redazione definitiva, dall'editore Treves, solo alla fine del 1889, dopo un intenso lavoro di riscrittura durato un anno, protratto fin sulle ultime bozze. Solo su di esse Verga arrivò infatti a scrivere la pagina finale del romanzo, con il commento corale della servitù sulla morte di Gesualdo.

1888:

redazione
pubblicata
sulla "Nuova
Antologia"

1889:

redazione
pubblicata
in volume
da Treves

Profondi
mutamenti
nella
struttura e
nello stile

Nel passaggio dalla prima alla seconda redazione molti sono i mutamenti, sia sul piano stilistico, che strutturale: l'edizione sulla "Nuova Antologia" era, ad esempio, suddivisa in capitoli, come *I Malavoglia*; l'edizione Treves è invece strutturata in quattro parti, più adatte a focalizzare i nodi del complesso intreccio, coincidenti con momenti significativi della vita di Gesualdo; nella seconda

redazione sono ridotti gli spazi, troppo ampi, dedicati nella prima alla moglie e alla figlia di Gesualdo; nella redazione Treves al fine di filtrare la narrazione dall'ottica di Gesualdo viene inoltre adoperato l'indiretto libero più ampiamente dell'indiretto normale, e viene allo stesso modo infittito l'uso del discorso diretto, che sembra imitare fortemente il linguaggio parlato.

Quando Verga pubblica il *Mastro* sono ormai passati dieci anni dalle sue iniziali dichiarazioni di poetica veristica, dal progetto del ciclo di romanzi comunicato all'amico Salvatore Paolo Verdura. In esso prevedeva di ritrarre in *Mastro-don Gesualdo* il "rappresentante della vita di provincia", per il quale la "ricerca del meglio" non sarebbe stata più soddisfazione dei "bisogni materiali", come nella società arcaica-rurale, ma "avidità di ricchezze" (così nella definizione della prefazione ai *Malavoglia*). Nel 1888 il pessimismo di Verga si è fatto ormai quanto mai cupo, ogni residuo di idealizzazione è definitivamente superato, spenta è ogni immaginazione di un luogo e di un tempo migliori del presente. I personaggi portatori di valori positivi, come Padron 'Ntoni, sono ormai divenuti "fantasmi" del passato, per parafrasare le rievocazioni della novella epilogo delle "rusticane", *Di là del mare*.

Nel 1889, in perfetta sincronia con l'edizione della seconda redazione del *Mastro don Gesualdo*, un autore più giovane di Verga pubblica un altro romanzo, col quale la canonica periodizzazione della storia letteraria segna in genere il definitivo tramonto dell'epoca del Positivismo e del Verismo e l'affermarsi del Decadentismo: l'autore è Gabriele D'Annunzio, il romanzo *Il Piacere*. La letteratura sembra pertanto già volgersi altrove, dando spazio alla soggettività dell'artista a danno della rappresentazione del vero, sovrapponendo e confondendo arte e vita. In quegli stessi anni dalla Francia proviene d'altra parte l'esempio della narrativa di Paul Bourget, dove l'originario naturalismo si è mutato in introspezione psicologica dei personaggi borghesi, in minuziosa analisi dei sentimenti. Verga rimane fedele al suo programma e alla poetica veristica, ma nel *Mastro-don Gesualdo* la rappresentazione della psicologia del protagonista, delle sue interiori contraddizioni, assume uno spazio e una valenza ben maggiori che nei *Malavoglia*. Contrariamente agli scrittori che come Bourget analizzavano la psicologia dei personaggi dall'interno, Verga la rappresenta dall'esterno, cioè mostrandola nei loro atti e nelle loro parole. Per Verga infatti "un pensiero può essere scritto" solo se "esternato"; se gli scrittori attenti all'introspezione psicologica mostravano, a

Dieci anni dopo le iniziali dichiarazioni veristiche

Il progetto iniziale: "vita di provincia" e "avidità di ricchezze"

Ormai cupo pessimismo, assenza di ogni idealizzazione e di ogni vagheggiamento di valori positivi

Una coincidenza emblematica: 1889: seconda redazione del *Mastro* e *Il Piacere*

Paul Bourget e l'introspezione psicologica

Verga: la parola "esterna"

suo giudizio, “i primi perché” delle azioni umane, a lui interessava mostrare “al lettore gli effetti di quei perché”: così lo stesso Verga avrebbe dichiarato in una intervista ad Ugo Ojetti nel 1894. E in effetti se nel *Mastro-don Gesualdo* ha maggior risalto la rappresentazione psicologica dei personaggi, più complessi dei “primitivi” di Aci Trezza, essa viene comunque realizzata con una narrazione impersonale, obiettiva, senza intromissioni soggettive dell'autore.

Il dramma di Gesualdo. Sua differenza con Mazzarò: la contraddizione vissuta giorno per giorno, come “cruccio”, non scoperta alla fine

Mastro-don Gesualdo è la rappresentazione del fallimento, della sconfitta di un uomo di umili origini che pure è stato, da solo, con le proprie capacità e la propria vita di lavoro, artefice della propria ricchezza, riuscendo a divenire, da semplice mastro (muratore), proprietario di enormi estensioni di terre e di beni, nella zona di Vizzini, nella provincia di Catania. L’“avidità di ricchezza” è l’idolo della sua vita. Ma il desiderio incessante di accumulare sempre nuova roba non gli dà mai appagamento, serenità, meno che mai felicità. “Ciascuno al mondo cerca il suo interesse, e va per la sua via”: questo pensa Gesualdo, quando vede la figlioletta, educata in un collegio aristocratico, evitare infastidita le carezze delle sue mani callose di muratore. Lo sa bene, Gesualdo, che l’interesse e l’utile economico reggono il mondo, egli che ne ha fatto il credo della propria vita. Eppure egli avverte istintivamente che se così è, se così deve essere, non è però giusto che così solo sia. Questa è la sua perpetua pena, l’interiore conflitto di cui soffre, tra la sua elementare concezione dell’utile e un sentimento diverso che ad essa si ribella. È questo il continuo rovello che prenderà corpo nel male che lo divorerà dal di dentro, rodendogli lo stomaco e conducendolo alla morte. Diversamente però dal suo più diretto antecedente, Mazzarò, che avverte la contraddizione della sua vita solo all’approssimarsi della morte, Gesualdo la sente giorno per giorno, vivendo con pena e sofferenza il proprio dramma, il proprio interiore “cruccio”, ma non per questo cessando mai di accumulare roba.

La roba non soddisfa la sua vanità, il suo desiderio di integrazione tra i “don”

La roba acquisita in una vita di duri sacrifici e di rinunce non riesce a soddisfare la sua “vanità”, la sua ambizione di divenire un signore, un “don”, di integrarsi con il ceto dei “galantuomini”, con quella nobiltà di provincia con la quale, mediante il matrimonio con Bianca Trao, di antica famiglia aristocratica, ma povera, aveva pensato di stringere legami di sangue. Gesualdo Motta rimane sempre, sino alla fine un “mastro-don”, un non integrato, un eroe solitario, ma di fatto escluso: guardato con

sospetto dagli umili, perché non più appartenente alla loro classe; mai accettato dai nobili, che lo invidiano per le ricchezze e lo disprezzano per l'origine; guardato con alterigia alla fine anche dai loro servitori, che non tollerano di dover servire un uomo nato povero. L'unica solidarietà che i parenti della moglie sono disposti a concedere a Gesualdo è un'alleanza tattica a danno degli umili, nell'affare della vendita del demanio comunale, allorché gli propongono di far acquistare appezzamenti di terre ai piccoli artigiani, che, presto, oberati dai debiti, li avrebbero dovuti rivendere ai latifondisti.

Né la ricchezza concede a Gesualdo la serenità familiare, la gioia degli affetti, e meno che mai la dolcezza dell'amore: la dimensione del privato, degli affetti familiari è per lui secondaria rispetto al fine dell'accumulazione della roba. Eppure egli ne avverte l'esigenza, e anche in questo non sarà appagato. È sempre in guerra con la famiglia d'origine: il padre, mastro Nunzio, che vorrebbe interferire nelle sue scelte; il fratello Santo, che vorrebbe spendere quello che lui guadagna; la sorella Speranza, che vorrebbe il suo aiuto nelle maldestre speculazioni del marito. La famiglia lo guarda con invidia e si distacca da lui quando mette casa da solo, sposandosi con Bianca, dei nobili Trao. In questo vuoto assoluto d'affetti, per la presunta convenienza economica e sociale del matrimonio con Bianca, Gesualdo sacrifica, allontanandola da sé e dandola in sposa ad un altro uomo, l'unica persona che gli voglia bene, seppur in modo tacito e rispettoso: Diodata, una trovatella divenuta sua serva e amante, che gli ha pure dato dei figli illegittimi. Isabella, la figlia, non sua, che nascerà dal matrimonio con Bianca, si vergognerà delle sue mani callose di muratore e in collegio preferirà farsi chiamare Isabella Trao, anziché Motta. E le sue mani ruvide di lavoratore, i suoi modi rudi e schietti faranno sempre rabbrivire, sin dalla prima notte di nozze, Bianca: remissiva, mai dolce e affettuosa, che accetterà il matrimonio con Gesualdo quasi espiazione della sua colpa iniziale, la relazione segreta col cugino Rubiera.

Né, infine, la roba stessa, la sua ricchezza realizzata, riesce a dare soddisfazione all'aspirazione segreta che aveva guidato la sua vita operosa: il suo bisogno di lasciare qualcosa di sé agli altri, di vedere passare la propria roba ai discendenti, che è poi anch'esso, in modo materiale e non ideale, il desiderio di perpetuarsi in qualche modo, la richiesta di una deroga alla natura mortale dell'uomo. Isabella non solo non ha il sangue suo, né gli ricambia l'affetto,

La ricchezza non gli dà serenità familiare, né la gioia degli affetti

Né riesce a perpetuarsi nella roba tramite i discendenti, che dilapidano il suo patrimonio

Come
padron
'Ntoni,
Gesualdo
volge le
spalle,
aspettando
la morte

ma va sposa ad un nobile di Palermo che non la ama e che dilapida il suo patrimonio e la roba di Gesualdo mentre egli non ha ancora chiuso gli occhi. Muore, Gesualdo, con la certezza che con la fine della sua vita, tutto è finito, anche la sua roba. Anch'egli, come Padron 'Ntoni, conclude la sua amara esistenza non nel proprio letto, ma in mezzo ad estranei, a Palermo: e anch'egli, come l'eroe dei *Malavoglia*, volge le spalle, con sconsolato distacco, aspettando la morte.

6.2 *Il tempo della vicenda. Rappresentazione realistica e sfiducia nella storia. Morte e non senso di una vita (e di una concezione del mondo)*

Tempo della
vicenda:
epoca
storica
precedente
quella de *I*
Malavoglia,
ma
rappresenta-
zione di un
mondo più
moderno

Il *Mastro-don Gesualdo* rappresenta non tanto il contrasto tra il mondo arcaico e il progresso del mondo moderno, ma le contraddizioni interne allo stesso mondo borghese e alla modernità. Eppure esso è ambientato in un periodo storico precedente quello dei *Malavoglia*. Le vicende narrate si svolgono infatti, per come è possibile ricostruire approssimativamente dalle poche date implicite o dichiarate, dal 1820-1821 al 1848. L'inizio e la conclusione coincidono grosso modo pertanto con due sommovimenti politici di notevole importanza: la rivolta guidata dalla Carboneria che in Sicilia avvenne nel 1820 (ma che Verga colloca erroneamente nel 1821) e la rivoluzione del 1848. Un altro evento storico rilevante, assunto come elemento della narrazione, è l'epidemia del colera del 1837. Se *I Malavoglia* si collocano pertanto interamente nel periodo successivo all'Unità, il *Mastro-don Gesualdo* rappresenta il periodo storico preunitario. Eppure il mondo oggetto della rappresentazione di questo romanzo (quello dell'attiva borghesia che si sostituisce nelle campagne alla nobiltà) è più moderno di quello ritratto nei *Malavoglia*. Lo stesso tempo interno della vicenda non è più quello ciclico e mitico dei *Malavoglia*, scandito dalle ricorrenze di una società arcaico-rurale. Il tempo del *Mastro-don Gesualdo* è quello rapido, incalzante, della modernità. È il tempo scandito dalla produzione, dalle necessità degli affari e del lavoro, dalla rincorsa del successo economico: una incessante rincorsa, senza tregua, che alla fine però si ritrova davanti, come ultimo, inevitabile traguardo, (come mostra in modo paradigmatico la conclusione del romanzo) solo la morte.

Tempo
interno del
Mastro: non
più ciclico
e mitico,
ma rapido,
incalzante,
scandito
dalle
necessità
economiche

La distanza temporale, peraltro ridotta, fra il momento in cui Verga scrive e l'epoca storica rappresentata, non fa però di questa

opera un romanzo storico tradizionale. Verga, da grande scrittore realista, rappresenta il processo storico di ascesa della borghesia nelle campagne, riproducendo in Gesualdo Motta un carattere tipico (quello del borghese che si è fatto da sé) nella situazione (economica, sociale e culturale) della provincia siciliana in un momento storico. Il *Mastro-don Gesualdo* rappresenta infatti la realtà storica siciliana anche nelle sue strutture economiche e nei conflitti fra le classi sociali (Luigi Russo scriveva che alcune frasi fatte pronunciare da Verga ai suoi personaggi avrebbero fatto “onore ad un economista”). Ma se quest’opera ci dà una rappresentazione storica quanto mai veridica, in essa è però al tempo stesso del tutto assente una fiducia nella storia, nella possibilità dell’uomo di guidarla, di trovarvi un senso. La storia dell’uomo per Verga è infatti non tanto un processo, ma una ripetizione sempre uguale di egoismi e di bisogni materiali. Gli egoismi e le logiche che regolano la società di Gesualdo Motta sono per l’autore sempre gli stessi, quelli di ogni tempo e di ogni gruppo umano, fondandosi sulla immodificabile natura dell’uomo. È infatti la natura umana, con i suoi meccanismi sempre uguali, a determinare le azioni dell’uomo, non la storia. Ma Verga nel *Mastro-don Gesualdo* rappresenta quella che per lui è la natura immutabile dell’uomo, cogliendola di fatto, concretamente, in un momento e in un luogo storicamente individuati. Straordinarie sono pertanto le possibilità conoscitive che ci apre questo romanzo, che rappresenta al tempo stesso una realtà storica ben precisa e caratteri universali della natura umana. E ciò, in modo apparentemente paradossale, viene realizzato grazie alla concezione pessimistica di un autore che non crede nelle sorti collettive dell’umanità, ma solo nella solitudine dell’uomo nel mondo. Per Verga la vita individuale si conclude con il limite biologico, segnato improrogabilmente dalla morte, senza alcuna possibilità di perpetuarsi nelle cose (nella “roba”), né negli altri (i familiari o l’umanità).

Se *I Malavoglia* si concludono con la partenza dell’escluso (il giovane ’Ntoni) il *Mastro-don Gesualdo* si chiude infatti emblematicamente con la morte del protagonista, non circondato da alcuna corrispondenza d’affetti. E la morte di Gesualdo è l’ultima delle quattro (quella di don Ferdinando Trao, fratello di Bianca, quella di mastro Nunzio, padre di Gesualdo, e di Bianca) che in questo romanzo Verga si sofferma a rappresentare distesamente. Non è certo un caso: sulla religione borghese della roba, sul tempo della vita impiegato unicamente per accumulare, sull’alienazione di se

Rappresen-
tazione
realistica,
più che
romanzo
storico.
Rappresen-
tazione
storica e
sfiducia
nella storia

Concezione
pessimistica:
solitudine
dell’uomo
nel mondo

Rilevanza
della morte
nel *Mastro*. È
essa a
trionfare
sulla
religione
della roba. E
a mostrare il
senso (o il
non-senso)
di una vita

stessi nella proprietà, l'unica realtà che infatti domina in modo non contrastabile, alla fine, è, per Verga, soltanto la morte. È essa, la morte, a mettere definitivamente in luce la perpetua contraddizione che Gesualdo ha vissuto giorno per giorno. E a noi mostra pertanto il senso (o il non-senso) di quella vita e, con essa, di una concezione del mondo, che è poi la stessa che regola la nostra moderna civiltà capitalistica.

Nessuna
alternativa
alla logica
dell'inter-
esse economi-
co. Non si
salva chi ad
essa si
oppone, ma
neanche chi
ne fa la
propria
religione

Per Verga non esiste però alcuna possibile alternativa a quel mondo e alle sue logiche, che egli vede come immutabili: per lui la storia infatti non cambia nulla e ogni ipotesi di cambiamento socio-politico è falsa. Nella lotta per la vita non esiste altro se non l'utile e l'interesse economico. A questi feroci valori non se ne possono contrapporre altri, se non condannandosi alla sconfitta e alla emarginazione, come fanno i due rappresentanti dell'antica nobiltà feudale, Diego e Ferdinando Traò, con i loro anacronistici codici dell'onore e del sangue. Ma anche chi, come Gesualdo Motta, per i suoi trionfi economici appare vincitore nella spietata lotta del mondo moderno, è comunque egli stesso un vinto, vittima della stessa religione della "roba". Per l'uomo non esiste pertanto alcuna possibilità di realizzazione di se stesso, nessuna ipotesi di felicità.

6.3. Vicenda, personaggi e temi

Struttura
quadripartita
del
romanzo:
non
narrazione
lineare, ma
per nodi
drammatici

Nel *Mastro-don Gesualdo* i 21 capitoli sono raggruppati dall'autore in quattro parti (il romanzo *I Malavoglia* non è suddiviso in parti, che possono essere distinte nella struttura solo dal lettore esperto). Lo sviluppo della narrazione del *Mastro-don Gesualdo* non è infatti lineare come nei *Malavoglia*, dove essa copre, sia pure in certi momenti molto sinteticamente, tutti gli anni della vicenda. La struttura quadripartita consente all'autore di aggregare la narrazione intorno ad alcuni momenti fondamentali della vita di Gesualdo, procedendo per salti temporali e focalizzando i nodi essenziali del suo dramma. La prima parte copre alcuni mesi del 1820 o 1821, e si concentra intorno al motivo fondamentale del matrimonio di Gesualdo con Bianca Traò. Nella seconda parte, collocata nel mese di agosto del 1821, Gesualdo diventa il più ricco del paese e trionfa sui nobili. La terza, che si svolge fra il 1837 e il 1838, rappresenta il conflittuale rapporto fra padre e figlia e l'inizio della decadenza economica di Gesualdo. Nella quarta parte, che si svolge nel 1848, viene infine rappresentata la fine economica e fisica di Gesualdo.

Il romanzo ha inizio con un incendio notturno in casa Trao. Gesualdo non emerge immediatamente come il personaggio principale, ma spicca per il suo zelo tra la folla accorsa a prestare aiuto. Le prime parole che egli pronuncia (“Se ne va in fiamme tutto il quartiere! Ci ho accanto la mia casa, perdio!”) mostrano immediatamente come la sua sollecitudine sia totalmente interessata e dichiarano esplicitamente quale sia il suo solo interesse: la roba, la proprietà. In quel palazzo dei nobili Trao che brucia e dal quale qualcuno ha visto scappare furtivamente un uomo dalla finestra (il tono ironico, già presente nelle *Novelle rusticane*, si riflette anche in numerose scene del romanzo) è però già inscritto, come nel primo atto di una tragedia, tutto il destino (e il fallimento) familiare del protagonista: lì c’è Bianca e c’è, nascosto, il cugino Ninì Rubiera, insieme al quale la giovane donna viene sorpresa dal fratello Diego. Bianca, nobile ma povera, per quanto compromessa, non sarà sposata dal ricco cugino Ninì, per la volontà contraria della madre dell’uomo, la baronessa Rubiera, per la quale la propria “roba” vale molto di più dell’onore dei Trao. La giovane donna andrà così in sposa a Gesualdo Motta. Bianca darà alla luce Isabella, serbandosi sempre un senso di colpa per la nascita di quella figlia, pensando “che [il Signore] non voleva quella povera innocente nella casa di suo marito”.

La prima parte: l’incendio, prefigurazione del destino familiare di Gesualdo

Il primo vero ritratto di Gesualdo appare solo nel terzo capitolo dove la scena si sposta nel palazzo Sganci (il secondo si svolge in casa Rubiera, dove Gesualdo non appare di persona, ma è costantemente evocato come il temibile concorrente di tutti i proprietari del paese). La processione del Santo Patrono è l’occasione per i nobili per combinare il matrimonio tra la parente povera Bianca e Gesualdo Motta, desideroso di legarsi alle vecchie classi aristocratiche. L’uomo che si è fatto da sé, rude e concreto, si trova come un pesce fuor d’acqua tra le ipocrisie e i convenevoli del vecchio mondo nobiliare, e appare a suo agio solo quando i discorsi cadono sulla roba e sulla fatica da cui essa nasce: “Sì signore, non chiudevo occhio, la notte”: così risponde a chi gli ricorda il primo mulino costruito con i soldi presi in prestito.

Palazzo Sganci: Gesualdo fra i nobili

Solo nel quarto capitolo Gesualdo appare finalmente nel suo mondo, sulle sue proprietà, sulle sue terre e nei suoi magazzini, e nel suo ruolo, di padrone e lavoratore infaticabile, attivissimo, colerico, col suo perenne cruccio di caricarsi i pensieri e i guai di tutti: “Tutto sulle mie spalle!” è il suo ritornello ricorrente. Dopo una giornata di fatiche sotto il sole, a sera, giunge nel podere della Canziria, dove incontra Diodata, la serva amante, alla quale rievoca

Il capitolo IV: Gesualdo nel suo mondo. Il breve idillio della Canziria: Gesualdo e Diodata

ca, in un raro momento di serenità, tutto quanto gli è costato il fare quella roba ("Ci hai lavorato, anche tu!... Ne abbiamo passati dei brutti giorni!... Ce n'è voluto, sì, a far questa roba!"). La pausa idillica svanisce però non appena Gesualdo comunica alla donna innamorata, ma rispettosamente sottomessa, madre di suoi due figli illegittimi, la sua decisione di sposare Bianca ("Sai? Vogliono che prenda moglie"). Le ragioni che espone sono basate sull'utile, non certo sui sentimenti ("Per far lega coi pezzi grossi del paese"). Ma di fronte al pianto sommesso di Diodata, al suo irrefrenabile dolore, riaffiora il cruccio, il perenne dramma interiore di Gesualdo, il conflitto tra ciò che ritiene si debba fare e l'istintiva percezione che in ciò consista la sua condanna, non la sua felicità ("Sorte maledetta!... Sempre guai e piagnistei").

I capitoli successivi della prima parte rappresentano l'acuirsi dei contrasti familiari causati dal progettato matrimonio: da una parte Bianca entra in conflitto con i fratelli, Diego e Ferdinando, che, legati ad antichi codici d'onore, non approvano le sue nozze con un borghese; dall'altra Gesualdo entra in ulteriore contrasto con il padre Nunzio, che gli rimprovera di non rispettare le tradizioni, non però in base ad un'etica superiore, come nel caso di padron 'Ntoni, ma per interesse individuale, per gelosia, perché vorrebbe esercitare sul figlio un'autorità che non riesce ad avere.

L'ultimo capitolo della prima parte rappresenta il matrimonio di Gesualdo con Bianca, disertato dai parenti nobili, per superbia e disprezzo, dai parenti Motta per invidia nei confronti delle ambizioni di Gesualdo. La finalità utilitaristica del matrimonio si preannuncia pertanto sin dall'inizio come un fallimento. E altrettanto fallimentare appare l'aspetto privato dell'unione coniugale, che viene rappresentata nel momento iniziale della prima notte di nozze, con quel ritrarsi di Bianca di fronte alle "grosse mani" di muratore di Gesualdo: sintomo della loro distanza affettiva e culturale, preannuncio di una incomunicabilità della coppia che sarà anch'essa perenne cruccio di Gesualdo.

La seconda parte si apre con la scena dell'asta delle terre comunali, che da sempre erano toccate ai nobili, ma che adesso Gesualdo riesce ad assicurarsi, sancendo così il suo predominio all'interno del paese. Il trionfo pubblico non viene però eguagliato da soddisfazioni nella sfera privata. Bianca dà alla luce la figlia Isabella, non però in casa Motta, ma proprio nel palazzo dei Trao, dove ella era accorsa al capezzale del fratello Diego morente. Simbolo e presagio, anche questo evento, del futuro non identificarsi di Isabella con Ge-

I contrasti familiari: Bianca e i fratelli, Gesualdo e i Motta. Mastro Nunzio Motta

Il matrimonio e la prima notte di nozze

Seconda parte: l'asta delle terre comunali. Nascita di Isabella in casa Trao

sualdo, dell'incolmiabile distanza con la figlia che egli avvertirà sempre, sino al letto di morte. La partecipazione di Gesualdo alla rivolta carbonara mostra, con i suoi toni quasi comici, tutto lo scetticismo di Verga nei confronti delle ipotesi di mutamento politico-sociale che, nella sua ottica conservatrice, non celano altro se non interessi e ambizioni individuali: Gesualdo partecipa alla rivolta sperando di poterla sfruttare in funzione antinobiliare, ma scopre presto che i suoi avversari hanno abbracciato anch'essi la stessa causa, per opposti interessi ma con non minore cinismo del suo. L'ampia digressione su una compagnia teatrale che giunge in paese serve a Verga per rappresentare un'altra vicenda di contrasti tra genitori e figli, al cui centro sta ancora una volta la roba: Ninì Rubiera, incapricciatosi di un'attrice, sperpera il patrimonio della madre, e si indebita con Gesualdo, fino a causare alla madre, anch'ella un'accumulatrice di roba, un colpo apoplettico che la conduce alla paralisi.

Ninì e la baronessa Rubiera: contrasti genitori-figli

La terza parte ha le caratteristiche di un romanzo familiare, rappresentando principalmente il contrasto generazionale, tra padri e figli: quello tra Gesualdo e il padre, e quello, centrale, ampiamente narrato, tra Gesualdo e la figlia. Isabella, che in collegio si fa chiamare Trao, vergognandosi del cognome che gli ha dato Gesualdo, uscita in occasione del colera, si reca nel podere di Mangalavite, dove si innamora del cugino Corrado, un poeta romantico e inconcludente, che non può non entrare in contrasto col rude realismo di Gesualdo ("le canzonette? Roba che non empie la pancia, cari miei!"). La storia si ripete: Isabella, come Bianca, rimane compromessa dalla relazione con un cugino. Gesualdo per far tacere lo scandalo dà in sposa Isabella al duca di Leyra, nobile decaduto di Palermo, cedendogli in dote molti dei suoi beni e dando così l'avvio al proprio declino economico. Gli incontri amorosi di Isabella e Corrado avvengono proprio quando Gesualdo si reca al capezzale del padre morente, che non gli fa mancare un ulteriore sardonico rimbroto ("sei venuto a vedere la festa, finalmente!") prima dell'ultimo gesto, definitivo e non per ciò meno polemico: "voltò il naso contro il muro, e non si mosse più".

La terza parte: romanzo familiare, contrasto generazionale. Gesualdo e Isabella, Gesualdo e mastro Nunzio

La rappresentazione della decadenza e della morte domina nella quarta parte. La dimensione privata di Gesualdo qui assume maggiore rilevanza rispetto agli eventi della vita pubblica e della storia, che lo vedono inerte, sulla difensiva, incapace di progettare il futuro. La caratteristica volitiva e attiva di Gesualdo sembra soccombere di fronte alla sua stessa logica economica, a quella legge dell'utile che adesso si ritorce contro di lui: il matrimonio della

Bianca moribonda e la visita dei Zacco e Rubiera: la questione delle terre demaniali

figlia, fatto per interesse, divora la sua stessa roba, che sempre in misura maggiore passa nelle mani scialacquatrici del genero, il duca di Leyra: "tutto, tutto se ne andava in quella cancrena!". E non solo la roba va via: Bianca si ammala gravemente. L'umanissima apprensione di Gesualdo e la penosa agonia di Bianca contrastano con le questioni pubbliche e politiche, che pure penetrano prepotentemente nelle stesse stanze della moribonda: non solo con le notizie della rivoluzione (siamo nel 1848), ma anche nella apparentemente pietosa visita dei parenti Zacco e dello stesso cugino Rubiera, ormai tanto mutato dal giovane sorpreso nella camera di Bianca nella notte dell'incendio ("sembrava addirittura enorme, infagottato nel cappotto, con [...] una zazzera sulla nuca che non tagliava sino a maggio"). Dietro la maschera dell'affetto nei confronti della parente ammalata si nasconde infatti l'interesse: i parenti nobili vorrebbero stringere alleanza con Gesualdo in funzione anticontadina sulla questione delle terre comunali. Esse non devono essere più vendute all'asta al miglior acquirente, ma devono essere cedute a censo a tutti coloro che le richiedono. Il rischio grosso, per i proprietari, è che esse finiscano non più nelle loro mani, ad ingrandire i loro latifondi, ma, suddivise in piccoli appezzamenti, nelle mani dei contadini poveri. I nobili propongono pertanto a Gesualdo un blocco sociale anticontadino: far presentare come acquirenti "gente nostra", persone proposte dagli stessi possidenti, non contadini, ma artigiani, che presto, fallendo, avrebbero dovuto cedere nuovamente le terre ai ricchi. Il progetto politico era di evitare comunque di dare la terra a chi la lavorava, i contadini, poiché essi, come dice il barone Zacco, illuminando con uno scorcio di terribile lucidità i conflitti di classe delle campagne siciliane, "non se lo lasciano scappare mai più il loro pezzetto di terra. Ci lasciano le ossa piuttosto!". Gesualdo però non accetta, non certo per solidarietà con i contadini, ma neanche per sola diffidenza nei confronti di quei parenti nobili che lo avevano sempre ignorato. Gesualdo ormai non è più l'uomo nuovo, in ascesa, e "sembrava che davvero non gliene importasse nulla di nulla adesso".

I conflitti di classe nelle campagne siciliane; ma a Gesualdo non importava "nulla di nulla adesso"

La rivoluzione del 1848. Nanni l'orbo

Anche la rivoluzione del 1848 lo vede non partecipe, al contrario degli altri possidenti che tentano di indirizzarla a favore dei loro interessi. Gesualdo non progetta, ma si ritira a difendere l'esistente, la sua proprietà minacciata. Capo della rivoluzione in paese è un essere spregevole, Nanni l'Orbo, l'uomo a cui aveva fatto sposare l'ex amante Diodata e che spesso lo ricattava. Quando Nanni viene ucciso, la folla individua in Gesualdo il responsabile

(in quanto ex amante di Diodata) e considerandolo oppositore del cambiamento invade i suoi magazzini, costringendolo a fuggire.

Rimasto solo, morta Bianca, Gesualdo si ammala: la “cancrena” che gli stava portando via la roba diviene il male che gli rode le viscere portandosi via la sua stessa vita. Abbandonato dai parenti, Gesualdo accetta di trasferirsi nel palazzo della figlia, a Palermo, ospite del duca di Leyra, interessato unicamente al controllo della enorme eredità. Quando lascia il suo paese a dargli l’ultimo saluto sono soltanto Diodata, “umile e triste”, e un vecchio muratore, mastro Nardo, per il quale Gesualdo, in un tardivo gesto di riconoscenza, non riesce a trovarsi addosso neanche una moneta con cui ringraziarlo. Lascia definitivamente il suo paese, Gesualdo, “col cuore gonfio di tutte quelle cose che si lasciava dietro le spalle” e che mai più rivedrà. Finirà infatti i suoi giorni nella casa della figlia, a Palermo, in “un altro mondo”, a lui estraneo, come estranea gli si rivela la figlia quando egli, nell’approssimarsi della morte, vorrebbe “aprirle il cuore come al confessore”: quando la vede chiudersi in sé, superba, Gesualdo sente “di tornare Motta, com’essa era Trao, diffidente, ostile, di un’altra pasta”. Muore solo, Gesualdo, non confortato dall’affetto di alcuno, abbandonato da tutti, anche dal servitore messogli accanto per assisterlo, infastidito dalle manifestazioni della sua sofferenza fisica.

La malattia.
La partenza
dal paese.
Diodata e
mastro
Nardo

L’estraneità
della figlia.
La morte in
solitudine

6.4. *La rappresentazione dei diversi punti di vista di una società stratificata: la narrazione polifonica. Lo spazio per il lettore: il mondo com’è, il mondo come potrebbe essere*

La società rappresentata nel *Mastro-don Gesualdo* non è, come quella dei *Malavoglia*, arcaica, omogenea, chiusa in un proprio tempo e in un proprio spazio: è una società più moderna, più dinamica, dove si incontrano personaggi appartenenti a classi diverse (nobiltà di provincia e cittadina, borghesia di campagna, contadini, artigiani), portatori di diversi punti di vista e di linguaggi variegati. L’autore non può pertanto regredire al livello basso di una narrazione popolare omogenea, nelle molteplici voci che si uniscono insieme costituendo un “coro”. Nella sua ricerca di una “forma inerente al soggetto” di una società più moderna e più complessa, Verga deve adattare la narrazione alle diverse visioni, alle differenti culture, ai vari registri linguistici di cui sono portatori i personaggi. La modalità di svolgimento della narrazione nel *Mastro-don Gesualdo* non è più pertanto affidata, come nei *Malavoglia*,

Rappresen-
tazione di
una società
più
moderna,
più
stratificata,
con
personaggi
portatori di
diverse
culture e
diversi
linguaggi

voglia, prevalentemente all'indiretto libero, che filtra il "coro" del villaggio, ma è costituita fondamentalmente dall'alternarsi di tre diversi tecniche: 1) il discorso diretto, ampiamente utilizzato, con fitti dialoghi e poche introduzioni didascaliche. L'effetto è fortemente mimetico, immediato, non solo perché riproduzione del "parlato", ma anche per la vivezza, l'impressione di realtà che danno le scene raffigurate in tempo reale: in esse, infatti, il tempo in cui si svolgono i fatti e quello necessario alla loro rappresentazione si equivalgono totalmente. Dialogo e discorso diretto sono inoltre in linea con la strutturazione fortemente drammatica del romanzo, centrata su "nodi" fondamentali, che consentono una rappresentazione in tempi "teatrali", più distesi rispetto alla narrazione che deve sintetizzare in poche pagine eventi di lunga durata; 2) uso dell'indiretto libero, ma non tanto come accostamento di molteplici voci indistinte in un coro, come nei *Malavoglia*, ma come filtrazione di un monologo interiore, in special modo quello del protagonista (come nella sera della Canziria: "Tutti sulle spalle di Gesualdo, giacché lui guadagnava per tutti. Ne aveva guadagnati dei denari! Ne aveva fatta della roba!"); 3) intervento di un narratore oggettivo che si adegua di volta in volta al modo di pensare del mondo rappresentato. Così ad esempio nell'incipit, dove il punto di vista assunto è quello dello stesso borgo rurale: "Suonava la messa dell'alba a San Giovanni; ma il paesetto dormiva ancora della grossa, perché era piovuto da tre giorni, e nei seminati ci si affondava fino a mezza gamba".

Rappresen-
tazione
pluridiscor-
siva:
polifonica
più che
plurivoca

L'alternanza di questi tre diversi modi crea una rappresentazione pluridiscorsiva, polifonica: il romanzo rappresenta non più un solo punto di vista, ma vari; non più le tante voci, la plurivocità corale di un mondo omogeneo, ma i differenti linguaggi di personaggi di vario livello socio-culturale di una società non più omogenea.

Italiano non
letterario,
non dialetto.
Periodare
paratattico

Come in tutta la narrativa veristica di Verga la lingua utilizzata è comunque sempre l'italiano non letterario, mai il dialetto. Il periodare non è più quello ampio, dai toni epico-lirici dei *Malavoglia*, ma frammentario: le frasi, più brevi, tendono a riprodurre l'immediatezza del parlato, in periodi che si accostano l'un l'altro sullo stesso piano, senza subordinazioni, in modo paratattico.

Pur nella diversificazione polifonica, la narrazione rimane comunque rigorosamente impersonale, escludendo giudizi e commento dell'autore. Nell'intento di conoscere un mondo più complesso, non ingenuo e primitivo come quello di Acì Trezza, il

narratore dà però maggiore spazio alla spiegazione, esplicitando il “perché” dei fatti, mettendo davanti gli occhi del lettore i rapporti di causa effetto. Così nel presentare la casa della baronessa Rubiera, il narratore non tanto la descrive, ma ne narra la storia, in cui si materializza la storia di conflitti sociali: “era vastissima, messa insieme a pezzi e bocconi, a misura che i genitori di lei andavano stanando ad uno ad uno i diversi proprietari, sino a cacciarsi poi colla figliuola nel palazzetto dei Rubiera e porre ogni cosa in comune; [...] si sentiva di essere in una casa ricca: un tanfo d’olio e di formaggio che pigliava alla gola”.

Narrazione impersonale, ma il narratore spiega, esplicitando i rapporti di causa-effetto

Anche nel *Mastro-don Gesualdo*, il “montaggio” dei fatti rappresentati apre uno scarto tra il punto di vista della narrazione interna al mondo rappresentato e quello celato, implicito, mai detto, dell’autore. E una discordanza, una contraddizione interna è al centro della rappresentazione dello stesso protagonista, Gesualdo. Questo scarto offre al lettore, che avverta queste dissonanze, la possibilità di un diverso giudizio, il bisogno di una prospettiva differente. Se questo è il mondo degli eroi della roba, con questi valori e queste conseguenze esistenziali, se esso non può offrire nessuna alternativa a se stesso, il lettore sente però che così solo non può essere, che un’alternativa a quel mondo alienato, fatto solo di cose da possedere e senza affetti, deve pur esserci. Ed è quel cruccio perpetuo di Gesualdo, quell’inestinguibile sofferenza causatagli dal continuo conflitto tra la sua religione della roba e l’inconscio bisogno di qualcos’altro, che spinge anche il lettore moderno a porsi domande e (perché no?) ad immaginare ipotesi diverse sull’uomo e sull’umanità.

Scarto tra narratore e autore, discordanza all’interno del protagonista. Si offre al lettore la possibilità di un diverso giudizio

Il mondo com’è e come potrebbe essere...

7. Le ultime opere. Il teatro. Il silenzio

Verga continuò ancora a scrivere, dopo il *Mastro don Gesualdo*: nel 1891 pubblicò *I ricordi del capitano d’Arce*, una raccolta di racconti di ambientazione alto borghese, seguita nel 1894 da *Don Candeloro e C.i.*, di ambientazione borghese-siciliana. Nessuno di questi racconti era però paragonabile ai livelli estetici raggiunti dalle opere del decennio 1878-1889.

Alla potenza espressiva di quelle opere, ai risultati ottenuti con le innovative scelte narrative veristiche, non erano neppure assimilabili i nuovi testi che Verga scrisse per il teatro, riprendendo a confrontarsi con quel genere drammatico che aveva già frequen-

I ricordi del capitano d’Arce, Don Candeloro e C.i.: distanza dalle opere precedenti

Il teatro: *I
nuovi
tartufi, Rose
caduche*

*Cavalleria
rusticana*
(1884)

La lupa
(1896)

*La caccia al
lupo e La
caccia alla
volpe*

*Dal tuo al
mio*

tato negli anni giovanili. Nel 1865 aveva infatti già scritto la commedia *I nuovi tartufi*, intorno al 1869 *Rose caduche*, rimaste entrambe inedite e pubblicate dopo la morte. Nel 1884 aveva riscosso successo con *Cavalleria rusticana*, un atto unico ricavato dall'omonimo racconto, che ebbe il merito di portare sulle scene borghesi italiane il mondo dei campi siciliano, ma pagò lo scotto della assenza in Italia di una tradizione di teatro nazional-popolare. La rappresentazione dei personaggi umili nel loro ambiente sociale, realizzata nel racconto di *Vita dei campi* con la mediazione di un narratore "regredito" al livello stesso dei personaggi, trovava infatti difficoltà ad essere resa in teatro senza alcuna mediazione, affidata unicamente all'azione drammatica e ai dialoghi. Verga dovette pertanto venire incontro ai gusti del pubblico borghese, che aveva di quel mondo popolare siciliano una conoscenza troppo superficiale. Questa caduta nel bozzettismo, in una rappresentazione vivace ma esteriore, divenne peraltro maggiore nell'opera lirica musicata da Mascagni. Un altro dramma, *In portineria*, venne ricavato nel 1885 dai racconti milanesi di *Per le vie*, raggiungendo toni eccessivamente patetici.

Dopo la grande stagione delle sue opere narrative, Verga ritornò al teatro ricavando dall'omonimo racconto di *Vita dei campi* il dramma *La lupa*, che venne rappresentato a Torino nel 1896: anche qua la riscrittura in dramma della materia narrativa ha esiti nettamente inferiori a quelli del racconto. Per rendere veristicamente l'ambiente Verga procede infatti con un accumulo di scene che non riescono comunque a rendere né il legame simbolico tra protagonista e paesaggio, né a raggiungere tensione drammatica. L'argomento del triangolo amoroso ritorna in *La caccia al lupo* e *La caccia alla volpe*, rispettivamente di ambientazione contadina e borghese, entrambi rappresentati nel 1901.

L'oggetto della rappresentazione cambia invece totalmente in *Dal tuo al mio*, rappresentato a Milano nel 1903, rielaborato poi come romanzo nel 1905. Siamo ormai oltre le soglie del Novecento. Verga, che dal 1893 è ritornato nuovamente a vivere a Catania, ha assistito alle rivendicazioni e ai moti dei Fasci siciliani, che hanno mostrato anche in Sicilia i nuovi livelli raggiunti dai conflitti di classe e la nascente consapevolezza delle organizzazioni dei lavoratori. Nel 1898 lo scrittore plaude alla sanguinosa repressione del generale Bava Beccaris. Di fronte a quelle che sembrano serie minacce per il vecchio ordine sociale, Verga, proprietario terriero del Sud, si colloca politicamente su posizioni reazionarie. E ogget-

to della rappresentazione del dramma *Dal tuo al mio* sono i conflitti di classe nelle zolfare siciliane, dove la borghesia, dopo avere soppiantato la nobiltà, affronta lo scontro con la classe operaia. Quei conflitti vengono però visti da Verga come un passaggio della proprietà "dal tuo al mio", da un egoismo ad un altro egoismo, e risultano pertanto ridotti, dalla sua visione pessimistica e scettica, a scontri fra individui mossi da interessi personali.

Per lo scrittore infatti è soltanto l'interesse individuale il movente delle azioni umane. "I Luciani d'oggi e di domani non li ho inventati io": così dichiara Verga, con toni veristici e polemici, nella prefazione al romanzo, a proposito del personaggio che prima guida i lavoratori contro i padroni, e dopo aver sposato la figlia del proprietario, è pronto a sparare contro i vecchi compagni. Pur riuscendo a fornire una vivida raffigurazione della durezza degli scontri sociali in atto, l'intromissione tendenziosa dell'ideologia dell'autore indebolisce il livello dell'obiettività realistica e l'impersonalità veristica. La tesi dell'autore contraria alle lotte operaie e all'ideologia socialista risulta fin troppo palese nell'individuare in un personaggio non edificante come Luciano il loro tipico rappresentante. La non celata avversione ai movimenti operai condusse d'altra parte Verga ad un clamoroso anacronismo allorché, nel ripubblicare nel 1920 le *Novelle rusticane*, riscrisse *Libertà* mutando il fazzoletto tricolore dei ribelli in un drappo rosso, per nulla pertinente all'epoca in cui i fatti di Bronte avvennero, nel 1860.

Che queste opere narrative e teatrali fossero ormai ben distanti come valore dalle precedenti, lo avvertiva certamente lo stesso Verga. Negli ultimi anni della sua vita egli si chiuse pertanto in un assoluto silenzio artistico, fin troppo eloquente per uno scrittore tanto fertile sin dagli anni dell'adolescenza. Un silenzio nel pubblicare reso ancor più significativo dal fatto che nel 1907 Verga dichiarava di lavorare ancora al terzo romanzo del ciclo dei *Vinti*, la *Duchessa di Leyra*, che aveva iniziato nel 1896. Il romanzo avrebbe dovuto rappresentare, con le vicende di Isabella Motta-Trao, la "vanità aristocratica", l'ambiente della nobiltà cittadina palermitana. Verga non riuscì però a completare mai il romanzo, di cui conosciamo alcuni frammenti, di indubbio interesse, che Federico De Roberto riesumò dalle carte dell'amico scrittore, dopo la sua morte.

Certamente si ponevano infatti a Verga profonde difficoltà di ordine formale, come ebbe a confessare egli stesso, nel momento in cui doveva raffigurare, secondo il progetto del ciclo dei *Vinti*, le

I Luciani
"non li ho
inventati io"

Intromissione
tendenziosa
dell'autore

Riscrittura di
Libertà

Il silenzio di
Verga

*La Duchessa
di Leyra*

Difficoltà
formali
nella
rappresen-
tazione delle
classi alte

classi più elevate: esse si esprimevano infatti tutte “per sottintesi”, celando la “manifestazione degli stessi sentimenti” dietro “una maschera”. La rappresentazione delle classi alte, in cui più elevato era il livello di finzione e di dissimulazione dei sentimenti, risultava pertanto estremamente problematica per uno scrittore realista come Verga, che riteneva rappresentabili i pensieri dei personaggi solo se “esternati” in parole ed in azioni. Eppure i frammenti realizzati della *Duchessa di Leyra* dimostrano come Verga riuscisse a condurre avanti la sua ricerca di una “forma inerente al soggetto”, di una narrazione adeguata al livello socioculturale rappresentato. Lo aveva d'altra parte fatto anche nei *Racconti del capitano d'Arce*, dove la narrazione veniva filtrata dal punto di vista di un personaggio omogeneo all'ambiente sociale raffigurato.

Gli “occhi”
gli consenti-
vano la
rappresen-
tazione, ma
non la
“mente”

Non è infatti soltanto una difficoltà d'ordine formale ad impedire a Verga di completare la scrittura della *Duchessa di Leyra* e a rendere progressivamente deludente la rappresentazione tentata delle classi alte. Quel “gran mondo”, quella “gente di lusso” che egli aveva cessato di rappresentare quando aveva aderito al verismo e si era volto agli umili e ai vinti della sua terra, di fatto non riusciva adesso ad interessarlo più. Gli “occhi” della rappresentazione naturalistica, le tecniche narrative veristiche, potevano consentirgli di rappresentare anche quei diversi soggetti sociali, ma non glielo consentiva la sua “mente”. E nel rappresentare le classi elevate l'autore e il livello della narrazione tendevano a disporsi su uno stesso piano. Non era in tal modo più possibile quello scarto tra punto di vista esplicito del mondo che si narrava e punto di vista implicito dell'autore, regista della narrazione, dal quale scaturiva la potenza drammatica delle sue grandi opere.

Impossibile
lo scarto tra
narrazione e
autore

Non più
possibile
contrapposi-
zione tra
valori
positivi e
negativi

Troppo cupo era infine divenuto il pessimismo di Verga, ormai capace di vedere solo la negatività del mondo. Non esisteva ormai più alcuna possibile contrapposizione tra personaggi positivi e negativi, come nei *Malavoglia*; né poteva essere rappresentato alcun conflitto interiore del personaggio, tra i valori del mondo così com'è e la percezione che così solo non può essere, come avveniva, giorno per giorno, a Gesualdo Motta.

ANDREA MANGANARO

Elenco dei testi di Giovanni Verga antologizzati, corredati di note esplicative a piè pagina e di una "guida alla lettura e all'interpretazione"

- 1) Da *Storia di una capinera*: **"Maria e la monaca pazza"**: in G. Verga, *Una peccatrice. Storia di una capinera. Eva. Tigre reale*, a c. di G. Croci e C. Simioni, Milano, Oscar Mondadori, 1980, pp. 242-247, da "18 settembre. Marianna, son malata;" a "Lì no!... Nino!...".
- 2) Da *Eva*: **"Prefazione"**: in *Una peccatrice...* cit., pp. 253-254, per intero.
- 3) Da *Eva*: **"Eva: la farfalla e il bruco"**: in *Una peccatrice...* cit., pp. 305-309, da: "Che cosa vuoi che io faccia?" a "ma si tirava innanzi" e p. 313, da "Mi accadde" a "Eccoti 500 lire".
- 4) Da *Nedda*: **"Il focolare dello scrittore e quello della varannisa, alle falde dell'Etna"**: in G. Verga, *Tutte le novelle*, a c. di C. Riccardi, volume primo, Milano, Oscar Mondadori, 1983, pp. 5-14, da "Il focolare domestico" a "prendendo la via dei campi a capo chino".
- 5) Da *L'amante di Gramigna*: **"Lettera dedicatoria a Salvatore Farina"**: in *Tutte le novelle*, cit., pp. 191-192 (sino a "opera immortale")
- 6) *Fantasticheria*: per intero: in *Tutte le novelle*, cit., pp. 121-128.
- 7) **Da Jeli il pastore**: in *Tutte le novelle*, cit., pp. 129-139, (da "Jeli, il guardiano di cavalli" a "quando gli ebbero portato il babbo al cimitero di Licodia") e pp. 153-162 (da "Mentre conduceva al pascolo le pecore" alla conclusione).
- 8) *Rosso malpelo*: per intero: in *Tutte le novelle*, cit., pp. 163-178.
- 9) *Cavalleria rusticana*: per intero: *Tutte le novelle*, cit., pp. 179-185.
- 10) Da: *I Malavoglia*: **Prefazione** (edita), in G. Verga, *I Malavoglia*, a c. di C. Riccardi, Milano, Oscar Mondadori, pp. 3-5,
- 11) Da: *I Malavoglia*: **"Per menare il remo bisogna che le cinque dita s'aiutino l'un l'altro"**: in *I Malavoglia*, cit., cap. I, pp. 7-10, da "Un tempo i Malavoglia" a "le voltava le spalle".

- 12) Da: *I Malavoglia*: **“E la barca era carica! Più di quarant’onze di lupini!”**: in *I Malavoglia*, cit., cap. III (per intero) pp. 33-39.
- 13) Da: *I Malavoglia*: **“Il guaio è per tante povere mamme!”** (La battaglia di Lissa): in *I Malavoglia*, cit., cap. IX, pp. 118-124, da “Piedipapera dal muro stava guardando un crocchio” a “A nave rotta ogni vento è contrario”.
- 14) Da: *I Malavoglia*: **“Maledetta la sorte che ha fatto nascere tanti guai”**, in *I Malavoglia*, cit., cap. XV, pp. 264-272, da “Giacché tutti si maritavano” alla conclusione.
- 15) **La roba (per intero)**: *Tutte le novelle*, cit., pp. 262-268.
- 16) **Libertà** : *Tutte le novelle*, cit., pp. 319-325.
- 17) **Storia dell’asino di San Giuseppe**: in *Tutte le novelle*, cit., pp. 269-281.
- 18) Da *Mastro-don Gesualdo*: **“Suonava la messa dell’alba a San Giovanni”**, **Parte Prima, cap. I**, in G. Verga, *Mastro-don Gesualdo*, a c. di C. Riccardi, Milano, Oscar Mondadori, 1990, pp. 5-10 (dall’inizio a “Voi?... Voi qui?”).
- 19) Da *Mastro-don Gesualdo*: **“Gesualdo e Diodata” (Parte Prima, cap. IV)**, in *Mastro-don Gesualdo*, cit., pp. 65-75. da “Burgio non si reggeva in piedi dall’appetito” a “Sempre guai e piagnistei!”.
- 20) Da *Mastro-don Gesualdo*: **“La prima notte di nozze” (Parte Prima, cap. VII)**: in *Mastro-don Gesualdo*, cit., pp. 126-129 (da “Ah! se Dio vuole, è finita!” a “la prima notte di matrimonio!”).
- 21) Da *Mastro-don Gesualdo*: **“Ciascuno al mondo cerca il suo interesse, e va per la sua via” (Gesualdo e Isabella) (Parte Terza, cap. I)**, in *Mastro-don Gesualdo*, cit., pp. 215-219 (da “L’Isabellina” a “Io mi chiamo Isabella Trao”).
- 22) Da *Mastro-don Gesualdo*: **“Gl’interessi sono una cosa, ma la parentela poi è un’altra...” (La morte di Bianca) (Parte Quarta, cap. I)**, in *Mastro-don Gesualdo*, cit., pp. 287 -294 (da “Abbiamo sentito che la cugina sta male” a “Ora non posso”).
- 23) Da *Mastro-don Gesualdo*: **“La morte di Gesualdo”** in *Mastro-don Gesualdo*, cit., pp. 339-356.

Eva: “Prefazione”

Il romanzo Eva venne pubblicato da Treves, uno dei più importanti editori italiani, nel 1873. Le vicende del tragico amore tra una ballerina e un pittore siciliano sono ambientate a Firenze e si concludono in Sicilia. È però la realtà borghese della moderna Milano, con le sue “Banche ed Imprese industriali”, a determinare il contenuto e le tematiche di quest’opera. E a quel pubblico borghese è indirizzata la provocatoria prefazione che Verga premise a questo romanzo: una importante dichiarazione di poetica, con i toni polemicici tipici della scapigliatura democratica, ma anche una seria riflessione sul ruolo dell’arte nella società moderna.

Eccovi una narrazione — sogno o storia poco importa — ma vera, com’è stata o come potrebbe essere, senza rettorica¹ e senza ipocrisie. Voi ci troverete qualche cosa di voi che vi appartiene, ch’è il frutto delle vostre passioni, e se sentite di dover chiudere il libro allorché si avvicina vostra figlia — voi che² non osate scoprirvi il seno dinanzi a lei se non alla presenza di duemila spettatori e alla luce del gas³, o voi che⁴, pur lacerando i guanti nell’applaudire le balle-

¹ **rettorica**: = retorica: modo di scrivere e di parlare più attento alle parole che alle cose, agli effetti esteriori per suggestionare il pubblico, più che ai valori civili e morali. La “rettorica” veniva considerata dal grande critico Francesco De Sanctis, nella celebre conclusione della sua *Storia della letteratura italiana* (1871) come l’antico vizio italiano, ancora persistente, ed equivalente a “poca serietà di studii e di vita”.

² **voi che ... gas**: si rivolge alle donne, rappresentate nel loro perbenismo borghese: pudiche di fronte alle figlie, ma non di fronte agli sguardi degli estranei, quando si tratta di dar spettacolo di se stesse.

³ **luce del gas**: oggi diremmo “sotto la luce dei riflettori”, sul palcoscenico, in occasioni pubbliche.

⁴ **voi che ... occhialetto**: con questo “voi” si rivolge chiaramente agli uomini, alla ipocrita dissimulazione dei loro desideri.

rine, avete il buon senso di supporre che ella non scorga scintillare l'ardore dei vostri desideri nelle lenti del vostro occhialeto⁵ — tanto meglio per voi, che rispettate ancora qualche cosa.

Però non maledite l'arte ch'è la manifestazione dei vostri gusti. I greci innamorati ci lasciarono la statua di Venere; noi lasceremo il *cancan*⁶ litografato⁷ sugli scatolini dei fiammiferi. Non discutiamo nemmeno sulle proporzioni; l'arte allora era una civiltà, oggi è un lusso⁸: anzi un lusso da scioperati⁹. La civiltà è il benessere, e in fondo ad esso, quand'è esclusivo come oggi, non ci troverete altro, se avete il coraggio e la buona fede di seguire la logica, che il godimento materiale. In tutta la *serietà* di cui siamo invasi, e nell'antipatia per tutto ciò che non è positivo — mettiamo pure l'arte scioperata — non c'è infine che la tavola e la donna. Viviamo in un'atmosfera di Banche e di Imprese industriali, e la febbre dei piaceri è l'esuberanza di tal vita.

Non accusate l'arte, che ha il solo torto di aver più cuore di voi, e di piangere per voi i dolori dei vostri piaceri. Non predicate la moralità, voi che ne avete soltanto per chiudere gli occhi sullo spettacolo delle miserie che create¹⁰, — voi che vi meravigliate come altri possa lasciare il cuore e l'onore¹¹ là dove voi non lasciate che la borsa, — voi che fate scricchiolare allegramente i vostri stivalini inverniciati dove folleggiano ebbrezze amare, o gemono dolori sconosciuti, che l'arte raccoglie e che vi getta in faccia¹².

⁵ **occhialeto**: occhiali senza stanghette che a teatro si accostavano agli occhi mediante un manico per avere una visione ravvicinata.

⁶ **cancan**: danza vivace, di moda nella seconda parte dell'Ottocento sui palcoscenici dei teatri di varietà.

⁷ **litografato**: stampato.

⁸ **lusso**: una attività superflua, di cui si può fare a meno.

⁹ **scioperati**: da oziosi, da perdigiorno.

¹⁰ **voi che... miserie che create**: è una accusa severa del moralismo borghese, che elude le conseguenze dolorose della civiltà delle "Banche ed imprese Industriali", dove il dio è il denaro.

¹¹ **altri... onore**: allude agli ideali, oramai sorpassati, irrisi da una civiltà governata dalla logica economica: il riferimento è anche al protagonista del romanzo, Enrico Lanti, e alle sue idealizzazioni romantiche.

¹² **vi getta in faccia**: è il tema tipicamente scapigliato dell'arte come denuncia.

Guida alla lettura e all'interpretazione

1) I temi

“Menzogna”: sia l'arte che la ballerina Eva alla fine non sono altro che una “menzogna” per Enrico Lanti, il protagonista del romanzo, un romantico ormai anacronistico, con il suo sogno d'amore e il suo scarso senso della realtà, in un mondo teso unicamente al profitto e alla produzione (le **“Banche”** e le **“Imprese industriali”**). E come menzogne, illusori inganni, l'arte e la donna vengono da lui maledette, morendo.

Opposta a quella del suo personaggio, è invece la concezione dell'arte che l'autore, Verga, presenta in questa prefazione: l'arte è **“vera”**, **“senza ipocrisie”**. La “menzogna” non è nell'arte, ma nella società borghese, che ha come valori solo il denaro e i piaceri materiali, e che mente coprendo tutto con il suo perbenismo e i suoi falsi pudori.

L'arte non può essere pertanto maledetta: è solo una incolpevole “manifestazione” degli stessi gusti del mondo borghese. **L'arte non può essere accusata**: non è essa a creare le “miserie” umane; esse, come le ambiguità della ballerina Eva (tentatrice come la sua antenata biblica, ma allo stesso tempo vittima del bisogno e del potere del denaro) sono le conseguenze della moderna civiltà del denaro. **L'arte ha anzi il merito di guardare ai “dolori”** causati dalla stessa borghesia nella sua ricerca del piacere materiale: la donna diviene anch'essa una merce, un oggetto da acquistare e consumare; Eva non può rifiutare le galanterie e le richieste dei ricchi spettatori. L'arte ha pertanto una funzione di **testimonianza** e di **denuncia**: “raccolge” la realtà “com'è stata o come potrebbe essere”, indagando sui “dolori sconosciuti”, e “gettando in faccia” al pubblico borghese le colpe di cui esso stesso si è macchiato.

In questa celebre prefazione Verga però non si limita a fornirci un **“manifesto”** della poetica della scapigliatura democratica. Ci consegna infatti una analisi quasi premonitrice (non si dimentichi che siamo ancora soltanto negli anni settanta dell'Ottocento e che l'Italia è tutt'altro che un paese industrializzato) dei **rapporti esistenti fra l'arte e le forme produttive** nel mondo moderno. Nel mondo greco l'arte era espressione di quella civiltà, che in essa si riconosceva. Per il pubblico borghese l'arte è invece soltanto un **“lusso”**, qualcosa di non essenziale, ma anche un **bene economico**, un prodotto da consu-

mare, come le immagini di “ballerine” sugli scatoli dei fiammiferi, riprodotte dalla tecnica moderna in grandi quantità, di infimo valore, dell’effimera durata degli stessi oggetti che pubblicizzano. A questo irrisorio **lascito** si contrappone l’eredità che ci ha invece “**lasciato**” la cultura greca, la “statua di Venere”: un’ arte nella quale si riconosceva lo spirito del mondo greco, ma arte ancora anche per noi.

2) La forma

Una “**sfuriata**” contro il moralismo borghese venne definita questa prefazione dallo stesso Verga in una lettera al critico Ferdinando Martini, che aveva recensito positivamente il romanzo *Eva*, difendendolo dalle accuse di immoralità. E questo testo presenta il tono polemico e provocatorio dei “**manifesti**” delle avanguardie letterarie, che combattono contro una idea dell’arte e del mondo per proclamarne un’altra, ad essa alternativa.

I destinatari di questo testo, proclama e denuncia ad un tempo, sono direttamente chiamati in causa, con l’**anafora** continua di quel “**voi**”, ripetuto una decina di volte in un così breve spazio. L’effetto è quello di accentuare emotivamente il contenuto del messaggio, e allo stesso tempo di attaccare preventivamente i possibili censori di *Eva*. Essi vengono individuati come uomini e donne borghesi, dissimulatori di vizi privati, che celano dietro un ipocrita moralismo. E l’**ipocrisia** borghese viene **esemplificata** concretamente nel **complesso periodo parentetico** che rende l’immagine delle donne pudiche davanti alla figlie, ma disinvoltate in pubblico, e degli uomini che nascondono dietro “l’occhialeto” a teatro i “desideri” rivolti alle ballerine, ma pronti a chiudere “il libro” (e quindi *Eva*) proprio perché parla di quelle ballerine.

Presenta, questa prefazione, significative consonanze **intertestuali** con quella che i fratelli De Goncourt premisero nel 1864 al loro romanzo *Germinie Lacerteux*: anche quella insisteva, ma con minore tono polemico, sul binomio arte e verità, sulle miserie da mostrare ai perbenisti. E anche quella iniziava con una definizione iniziale (“ce roman est un roman vrai”: questo romanzo è un romanzo vero), che in Verga, con l’**evidenza** di quell’“eccovi” in apertura, assume però immediatamente il tono di sfida della verità “gettata in faccia” alle falsità borghesi: “una narrazione... ma vera... senza rettorica e senza ipocrisie”.

Storia dell'asino di San Giuseppe

Questo racconto, apparso per la prima volta nel “Fanfulla della Domenica” nell’aprile del 1881, venne ripubblicato nel 1883 nelle “Novelle rustiche”. Narra la vita di un umile animale, considerato “diverso” per il colore inusuale del suo pelame: paragonato dall’immaginazione popolare all’asino di San Giuseppe, diviene, sinteticamente, “l’asino di san Giuseppe”, così come in “Vita dei campi” il ragazzo dai capelli rossi veniva chiamato, per ellissi, “Rosso malpelo”. Rosso malpelo aveva svolto le sue considerazioni sulla dura legge che governa il mondo davanti al “carcame” di un povero asino, concludendo che “se non fosse mai nato sarebbe stato meglio”. La “Storia dell’asino di san Giuseppe” narra invece proprio la vita di un asino, dalla nascita alla morte, quando anch’esso diviene “carcame”, dopo essersi inginocchiato definitivamente, oppresso dal carico e dalle sofferenze, “come l’asino di San Giuseppe davanti al Bambino Gesù”.

L’avevano comperato alla fiera di Buccheri¹³ ch’era ancor puledro, e appena vedeva una ciuca¹⁴, andava a frugarle le poppe¹⁵; per questo si buscava testate e botte da orbi¹⁶ sul groppone, e avevano un bel gridargli: “Arriccà!”¹⁷. Compare Neli¹⁸, come lo vide vispo e cocciuto a quel modo, che si leccava il muso alle legnate, mettendoci su una scrollatina d’orecchie, disse: “Questo è il fatto mio”. E andò diritto al padrone, tenendo nella tasca la mano colle trentacinque lire.

— Il puledro è bello — diceva il padrone — e val più di trenta-

¹³ **Buccheri**: centro agricolo in provincia di Siracusa, non lontano da Vizzini.

¹⁴ **ciuca**: asina.

¹⁵ **frugarle le poppe**: era molto piccolo, abituato a nutrirsi del latte della madre, dalla quale era stato strappato a forza.

¹⁶ **botte da orbi**: percosse violente, date a casaccio, e quindi senza curarsi del dolore della vittima.

¹⁷ **Arriccà**: richiamo rivolto all’asino.

¹⁸ **Neli**: abbreviativo di Emanuele.

cinque lire. Non ci badate se ha quel pelame bianco e nero come una gazza¹⁹. Ora vi faccio vedere sua madre, che la teniamo lì nel boschetto perché il puledro ha sempre la testa alla poppa. Vedrete la bella bestia morella! che mi lavora meglio di una mula e mi ha fatti più figli che non abbia peli addosso. In coscienza mia! non so d'onde sia venuto quel mantello di gazza al puledro. Ma l'ossatura è buona, ve lo dico io! Già gli uomini non valgono pel mostaccio²⁰. Guardate che petto! e che pilastri di gambe! Guardate come tiene le orecchie! Un asino che tiene le orecchie ritte a quel modo lo potete mettere sotto il carro o sotto l'aratro come volete, e fargli portare quattro tumoli²¹ di farro²² meglio di un mulo, per la santa giornata che corre oggi²³! Sentite questa coda, che vi ci potete appendere voi con tutto il vostro parentado²⁴!

Compare Neli lo sapeva meglio di lui; ma non era minchione per dir di sì²⁵, e stava sulla sua²⁶ colla mano in tasca, alzando le spalle e arricciando il naso, mentre il padrone gli faceva girare il puledro dinanzi.

— Uhm! — borbottava compare Neli. — Con quel pelame lì, che par l'asino di san Giuseppe²⁷! Le bestie di quel colore²⁸ sono tutte

¹⁹ **gazza**: uccello con le piume bianche e nere.

²⁰ **mostaccio**: viso. Un proverbio siciliano, presente con varianti in tutta Italia, dice: "La varva nun fa l'omu": non è la barba a costituire la qualità dell'uomo.

²¹ **quattro tumoli**: misure di peso siciliane: equivalgono a poco più di cinquanta chilogrammi. Cinquanta chili non erano in effetti un grosso peso per un asino: in una lettera l'amico Capuana osservò infatti a Verga che sarebbe stato meglio caratterizzare un grosso carico con l'indicazione di "mezza salma": più di centotrenta chili!

²² **farro**: tipo di frumento duro, allora utilizzato in chicchi non macinati, cotti nelle minestre.

²³ **per la santa giornata che corre oggi**: è una forma di giuramento popolare, al fine di aggiungere credibilità a quanto si è dichiarato.

²⁴ **con tutto il vostro parentado**: è una iperbole comica, con la voluta accentuazione delle caratteristiche di robustezza dell'asino, amplificate oltre ogni credibilità.

²⁵ **non era un minchione per dir di sì**: non era ingenuo e non voleva accettare il prezzo del venditore: inizia pertanto il rituale e il gioco delle parti proprie di ogni mercato: chi vende prova ad alzare il prezzo, chi compra prova ad abbassarlo.

²⁶ **stava sulla sua**: si comportava manifestando distacco ed aria di superiorità.

²⁷ **asino di San Giuseppe**: l'asino appartenente a San Giuseppe, l'asino del presepe, così come veniva visto e raffigurato nell'immaginario popolare.

²⁸ **colore**: il colore è indizio di carattere anche in *Rosso malpelo*, nel falso rapporto causale: "aveva i capelli rossi perché era un ragazzo malizioso e cattivo".

vigliacche, e quando passate a cavallo pel paese, la gente vi ride in faccia. Cosa devo regalarvi per l'asino di san Giuseppe?

Il padrone allora gli voltò le spalle infuriato, gridando che se non conoscevano le bestie, o se non avevano denari per comprare, era meglio non venire alla fiera, e non far perdere il tempo ai cristiani, nella santa giornata che era.

Compare Neli lo lasciò a bestemmiare, e se ne andò con suo fratello, il quale lo tirava per la manica del giubbone, e gli diceva che se voleva buttare i denari per quella brutta bestia, l'avrebbe preso a pedate.

Però di sottocchi²⁹ non perdevano di vista l'asino di san Giuseppe, e il suo padrone che fingeva di sbucciare delle fave verdi, colla fune della cavezza³⁰ fra le gambe, mentre compare Neli andava girandolando³¹ fra le groppe dei muli e dei cavalli, e si fermava a guardare, e contrattava ora questa ed ora quella delle bestie migliori, senza aprire il pugno che teneva in tasca colle trentacinque lire, come se ci avesse avuto da comprare mezza fiera. Ma suo fratello gli diceva all'orecchio, accennandogli l'asino di san Giuseppe:

— Quello è il fatto nostro.

La padrona dell'asino di tanto in tanto correva a vedere cosa s'era fatto, e al trovare suo marito colla cavezza in mano, gli diceva:

— Che³² non lo manda oggi la Madonna uno che compri il puldro?

E il marito rispondeva ogni volta:

— Ancora niente! C'è stato uno a contrattare, e gli piaceva. Ma è tirato allo spendere, e se n'è andato coi suoi denari. Vedi, quello là, colla berretta bianca, dietro il branco delle pecore. Però sinora non ha comperato nulla, e vuol dire che tornerà.

La donna avrebbe voluto mettersi a sedere su due sassi, là vicino al suo asino, per vedere se si vendeva. Ma il marito le disse:

— Vattene! Se vedono che aspetti, non conchiudono³³ il negozio³⁴.

²⁹ **sottocchi**: non rivolgendo direttamente lo sguardo, per non farsi scorgere e non rivelare il proprio interesse.

³⁰ **cavezza**: il finimento che serve a tenere legati per la testa cavalli, muli e asini.

³¹ **girandolando**: gironzolando di qua e di là, senza uno scopo preciso.

³² **Che**: è il "che" anomalo usato spesso da Verga (e ripetutamente in questo testo): riecheggia il siciliano "ca"; non ha una precisa e regolare funzione sintattica, ma imita, anche ritmicamente, la parlata siciliana.

³³ **conchiudono**: concludono.

³⁴ **negozio**: l'acquisto dell'asino.

Il puledro intanto badava a frugare col muso fra le gambe delle somare che passavano, massime che aveva fame³⁵, tanto che il padrone, appena apriva bocca per tagliare, lo faceva tacere a bastonate, perché non l'avevano voluto.

— È ancora là! — diceva compare Neli all'orecchio del fratello, fingendo di tornare a passare per cercare quello dei ceci abbrustoliti. — Se aspettiamo sino all'avemaria³⁶, potremo averlo per cinque lire meno del prezzo che abbiamo offerto.

Il sole di maggio era caldo, sicché di tratto in tratto, in mezzo al vocio e al brulichio della fiera, succedeva per tutto il campo un gran silenzio, come non ci fosse più nessuno; e allora la padrona dell'asino tornava a dire a suo marito:

— Non ti ostinare per cinque lire di più o di meno; che stasera non c'è da far la spesa; e poi sai che cinque lire il puledro se le mangia in un mese, se ci resta sulla pancia.

— Se non te ne vai — rispondeva suo marito — ti assesto una pedata di quelle buone!

Così passavano le ore alla fiera; ma nessuno di coloro che passavano davanti all'asino di san Giuseppe si fermava a guardarlo; e sì che il padrone aveva scelto il posto più umile, accanto alle bestie di poco prezzo, onde non farlo sfigurare col suo pelame di gazza accanto alle belle mule baie³⁷ ed ai cavalli lucenti! Ci voleva uno come compare Neli per andare a contrattare l'asino di san Giuseppe, che tutta la fiera si metteva a ridere al vederlo. Il puledro, dal tanto aspettare al sole, lasciava ciondolare il capo e le orecchie, e il suo padrone s'era messo a sedere tristamente³⁸ sui sassi, colle mani penzoloni anch'esso fra le ginocchia e la cavezza nelle mani, guardando di qua e di là le ombre lunghe che cominciavano a fare nel piano, al sole che tramontava, le gambe di tutte quelle bestie che non avevano trovato un compratore. Compare Neli allora e suo fratello, e un altro amico che avevano raccattato per la circostanza, vennero a passare di là, guardando in aria, che il padrone dell'asino torse il capo anche lui per non far vedere di star lì ad aspettarli; e l'amico di compare Neli disse così, stralunato, come l'idea fosse venuta a lui:

³⁵ **massime che**: così grande era la fame.

³⁶ **avemaria**: il tramonto, segnato dal suono delle campane che invitavano a pregare la madonna.

³⁷ **baie**: con il mantello rosso bruno, la criniera e la coda nere.

³⁸ **tristamente**: mostrandosi afflitto.

— O guarda l'asino di san Giuseppe! Perché non comprate questo qui, compare Neli?

— L'ho contrattato stamattina; ma è troppo caro. Poi farei ridere la gente con quell'asino bianco e nero. Vedete che nessuno l'ha voluto fino adesso!

— È vero, ma il colore non fa nulla, per quello che vi serve.

E domandò al padrone:

— Quanto vi dobbiamo regalare per l'asino di san Giuseppe?

La padrona dell'asino di san Giuseppe, vedendo che si ripigliava il negozio, andava riaccostandosi quatta, quatta³⁹, colle mani giunte sotto la mantellina.

— Non me ne parlate! — cominciò a gridare compare Neli, scappando per il piano. — Non me ne parlate che non ne voglio sentir parlare!

— Se non lo vuole, lasciatelo stare — rispose il padrone. — Se non lo piglia lui, lo piglierà un altro. “Tristo chi non ha più nulla da vendere dopo la fiera!”⁴⁰

— Ed io voglio essere ascoltato, santo diavolone!⁴¹ — strillava l'amico. — Che non posso dire la mia bestialità anch'io?

E correva ad afferrare compare Neli pel giubbone; poi tornava a parlare all'orecchio del padrone dell'asino, il quale voleva tornarsene a casa per forza coll'asinello, e gli buttava le braccia al collo, susurrandogli⁴²:

— Sentite! cinque lire più o meno, se non lo vendete oggi, un minchione come mio compare non lo trovate più da comprarvi la vostra bestia che non vale un sigaro.

Ed abbracciava anche la padrona dell'asino, le parlava all'orecchio, per tirarla dalla sua. Ma ella si stringeva nelle spalle, e rispondeva col viso torvo:

— Sono affari del mio uomo. Io non c'entro. Ma se ve lo dà per meno di quaranta lire è un minchione, in coscienza! Ci costa di più a noi!

— Stamattina ero pazzo ad offrire trentacinque lire — ripicchiava⁴³ compare Neli. — Vedete se ha trovato un altro compratore per quel

³⁹ **quatta**: zitta.

⁴⁰ **tristo... fiera**: è un proverbio.

⁴¹ **santo diavolone**: è una imprecazione, basata sull'ossimoro, l'accostamento di due contrari: santo e diavolone.

⁴² **susurrandogli**: = sussurrandogli.

⁴³ **ripicchiava**: insisteva nuovamente.

prezzo? In tutta la fiera non c'è più⁴⁴ che quattro montoni rognosi e l'asino di san Giuseppe. Adesso trenta lire, se li vuole!

— Pigliatele! — suggeriva piano al marito la padrona dell'asino colle lagrime agli occhi. — Stasera non abbiamo da far la spesa, e a Turiddu⁴⁵ gli è tornata la febbre; ci vuole il solfato⁴⁶.

— Santo diavolone! — strillava suo marito. — Se non te ne vai, ti faccio assaggiare la cavezza! — Trentadue e mezzo, via! — gridò infine l'amico, scuotendoli forte per il colletto. — Né voi, né io! Stavolta deve valere la mia parola, per i santi del paradiso! e non voglio neppure un bicchiere di vino! Vedete che il sole è tramontato? Cosa aspettate ancora tutt'e due?

E strappò di mano al padrone la cavezza, mentre compare Neli, bestemmiando, tirava fuori dalla tasca il pugno colle trentacinque lire, e gliele dava senza guardarle, come gli strappassero il fegato. L'amico si tirò in disparte colla padrona dell'asino, a contare i denari su di un sasso, mentre il padrone dell'asino scappava per la fiera come un puledro, bestemmiando e dandosi dei pugni.

Ma poi si lasciò raggiungere dalla moglie, la quale adagio adagio andava contando di nuovo i denari nel fazzoletto, e domandò:

— Ci sono?

— Sì, ci son tutti; sia lodato san Gaetano⁴⁷! Ora vado dallo speciale⁴⁸.

— Li ho minchionati⁴⁹! Io glielo avrei dato anche per venti lire; gli asini di quel colore lì sono vigliacchi.

E compare Neli, tirandosi dietro il ciuco per la scesa, diceva:

— Com'è vero Dio, glie l'ho rubato il puledro! Il colore non fa niente. Vedete che pilastri di gambe, compare? Questo vale quaranta lire ad occhi chiusi.

— Se non c'ero io — rispose l'amico — non ne facevate nulla. Qui ci ho ancora due lire e mezzo di vostro. E se volete, andremo a berle alla salute dell'asino.

⁴⁴ **non c'è più**: costruzione a senso, che ricalca il parlato.

⁴⁵ **Turiddu**: Salvatore.

⁴⁶ **solfato**: più comunemente chinino: veniva utilizzato come medicina contro la febbre causata dalla malaria.

⁴⁷ **san Gaetano**: il santo della Provvidenza.

⁴⁸ **speciale**: farmacista.

⁴⁹ **minchionati**: presi in giro.

Adesso al puledro gli⁵⁰ toccava di aver la salute per guadagnarsi le trentadue lire e cinquanta che era costato, e la paglia che si mangiava. Intanto badava a saltellare dietro a compare Neli, cercando di addentargli il giubbone per giuoco, quasi sapesse che era il giubbone del padrone nuovo, e non gliene importasse di lasciare per sempre la stalla dov'era stato al caldo, accanto alla madre, a fregarsi il muso sulla sponda della mangiatoia, o a fare a testate e a capriole col montone, e andare a stuzzicare il maiale nel suo cantuccio. E la padrona, che contava di nuovo i denari nel fazzoletto davanti al banco dello speziale, non pensava nemmeno lei che aveva visto nascere il puledro, tutto bianco e nero colla pelle lucida come seta, che non si reggeva ancora sulle gambe, e stava accovacciato al sole nel cortile, e tutta l'erba con cui s'era fatto grande e grosso le era passata per le mani. La sola che si rammentasse del puledro era la ciuca, che allungava il collo tagliando verso l'uscio della stalla; ma quando non ebbe più le poppe gonfie di latte, si scordò del puledro anch'essa.

— Ora questo qui — diceva compare Neli — vedrete che mi porta quattro tumoli di farro meglio di un mulo. E alla messe⁵¹ lo metto a trebbiare⁵².

Alla trebbiatura il puledro, legato in fila per il collo colle altre bestie, muli vecchi e cavalli sciancati, trotterellava sui covoni da mattina a sera, tanto che si riduceva stanco e senza voglia di abboccare nel mucchio della paglia, dove lo mettevano a riposare all'ombra, come si levava il venticello, mentre i contadini spagliavano⁵³, gridando: Viva Maria!

Allora lasciava cascare il muso e le orecchie ciondoloni⁵⁴, come un asino fatto, coll'occhio spento, quasi fosse stanco di guardare quella vasta campagna bianca la quale fumava qua e là della polvere delle aie, e pareva non fosse fatta per altro che per lasciar morire di sete e far trottare sui covoni. Alla sera tornava al villaggio colle bisacce piene, e il ragazzo del padrone seguiva a pungerlo nel garrese⁵⁵, lungo le siepi del sentiero che parevano vive dal cinguettio delle

⁵⁰ **al puledro gli**: è un pleonasma (il pronome "gli" non sarebbe grammaticalmente necessario) tipico del parlato.

⁵¹ **messe**: alla mietitura.

⁵² **trebbiare**: separare il grano dalle spighe.

⁵³ **spagliavano**: separavano il grano dalla paglia.

⁵⁴ **ciondoloni**: lasciandoli penzolare, oscillare.

⁵⁵ **garrese**: la parte più alta del tronco dei quadrupedi.

cingallegree dall'odor di nepitella⁵⁶ e di ramerino⁵⁷, e l'asino avrebbe voluto darci una boccata, se non l'avessero fatto trottare sempre, tanto che gli calò il sangue alle gambe, e dovettero portarlo dal maniscalco⁵⁸; ma al padrone non gliene importava nulla, perché la raccolta era stata buona, e il puledro si era buscate le sue trentadue lire e cinquanta. Il padrone diceva: "Ora il lavoro l'ha fatto, e se lo vendo anche per venti lire, ci ho sempre il mio guadagno".

Il solo che volesse bene al puledro era il ragazzo che lo faceva trotterellare pel sentiero, quando tornavano dall'aia; e piangeva mentre il maniscalco gli bruciava le gambe coi ferri roventi, che il puledro si contorceva, colla coda in aria, e le orecchie ritte come quando scorazzava pel campo della fiera, e tentava divincolarsi dalla fune attorcigliata che gli stringeva il labbro, e stralunava gli occhi dallo spasimo quasi avesse il giudizio, quando il garzone del maniscalco veniva a cambiare i ferri rossi qual fuoco, e la pelle fumava e friggeva come il pesce nella padella. Ma compare Neli gridava al suo ragazzo: — Bestia! perché piangi? Ora il suo lavoro l'ha fatto, e giacché la raccolta è andata bene lo venderemo e compreremo un mulo, che è meglio.

I ragazzi certe cose non le capiscono, e dopo che vendettero il puledro a massaro⁵⁹ Cirino il Licodiano⁶⁰, il figlio di compare Neli andava a fargli visita nella stalla e ad accarezzarlo nel muso e sul collo, ché l'asino si voltava a fiutarlo come se gli fosse rimasto attaccato il cuore a lui, mentre gli asini son fatti per essere legati dove vuole il padrone, e mutano di sorte come cambiano di stalla. Massaro Cirino il Licodiano aveva comprato l'asino di san Giuseppe per poco, giacché aveva ancora la cicatrice al pastorale⁶¹, che la moglie di compare Neli, quando vedeva passare l'asino col padrone nuovo, diceva: "Quello era la nostra sorte;⁶² quel pelame bianco e nero porta allegria nell'aia; e adesso le annate vanno di male in peggio, talché abbiamo venduto anche il mulo".

Massaro Cirino aveva aggiogato⁶³ l'asino all'aratro, colla cavalla

⁵⁶ **nepitella**: erba aromatica: "mentuccia".

⁵⁷ **ramerino**: rosmarino.

⁵⁸ **maniscalco**: chi ferrava gli equini e curava gli animali.

⁵⁹ **massaro**: fattore, responsabile di un podere.

⁶⁰ **Licodiano**: di Licodia Eubea, in provincia di Catania, non lontana da Vizzini.

⁶¹ **pastorale**: o "pastorale": è la prima falange degli arti degli equini.

⁶² **sorte**: fortuna.

⁶³ **aggiogato**: messo sotto il giogo, arnese di legno pesante che si poneva sul collo dell'animale, per legarlo all'aratro.

vecchia che ci andava come una pietra d'anello⁶⁴, e tirava via il suo bravo solco tutto il giorno per miglia e miglia, dacché le lodole⁶⁵ cominciano a trillare nel cielo bianco dell'alba, sino a quando i pettirossi correvano a rannicchiarsi dietro gli sterpi nudi che tremavano di freddo, col volo breve e il sibilo malinconico, nella nebbia che montava come un mare. Soltanto, siccome l'asino era più piccolo della cavalla, ci avevano messo un cuscinetto di strame⁶⁶ sul basto, sotto il giogo, e stentava di più a strappare le zolle indurite dal gelo, a furia di spallate: "Questo mi risparmia la cavalla che è vecchia, diceva massaro Cirino. Ha il cuore grande come la Piana di Catania⁶⁷, quell'asino di san Giuseppe! e non si direbbe".

E diceva pure a sua moglie, la quale gli veniva dietro raggomitolata nella mantellina, a spargere la semente con parsimonia:

— Se gli accadesse una disgrazia, mai sia! siamo rovinati, coll'anata che si prepara.

La donna guardava l'annata che si preparava, nel campicello sassoso e desolato, dove la terra era bianca e screpolata, da tanto che non ci pioveva, e l'acqua veniva tutta in nebbia, di quella che si mangia la semente; e quando fu l'ora di zappare il seminato pareva la barba del diavolo, tanto era rado e giallo, come se l'avessero bruciato coi fiammiferi. "Malgrado quel maggese⁶⁸ che ci avevo preparato!" piagnucolava massaro Cirino strappandosi di dosso il giubbone. "Che quell'asino ci ha rimesso la pelle come un mulo! Quello è l'asino della malannata⁶⁹!"

La sua donna aveva un gruppo alla gola dinanzi al seminato arso, e rispondeva coi goccioloni che le venivano giù dagli occhi:

— L'asino non fa nulla. A compare Neli gli ha portato la buon'anata. Ma noi siamo sfortunati.

Così l'asino di san Giuseppe cambiò di padrone un'altra volta, come massaro Cirino se ne tornò colla falce in spalla dal seminato, che non ci fu bisogno di mieterlo quell'anno, malgrado ci avessero

⁶⁴ **anello**: ci stava a pennello, perfettamente.

⁶⁵ **lodole**: allodole.

⁶⁶ **strame**: paglia.

⁶⁷ **Piana di Catania**: la più vasta pianura della Sicilia.

⁶⁸ **maggese**: antica pratica agricola che consiste nell'arare un terreno e lasciarlo incolto per un periodo di tempo più o meno lungo, allo scopo di farlo ridiventare fertile.

⁶⁹ **malannata**: cattiva annata.

messo le immagini dei santi infilate alle cannuce, e avessero speso due tarì per farlo benedire dal prete. “Il diavolo ci vuole!” andava bestemmiando massaro Cirino di faccia a quelle spighe tutte ritte come pennacchi, che non ne voleva neppur l’asino; e sputava in aria verso quel cielo turchino senza una goccia d’acqua. Allora compare Luciano il carrettiere, incontrando massaro Cirino il quale si tirava dietro l’asino colle bisacce vuote, gli chiese:

— Cosa volete che vi regali per l’asino di san Giuseppe?

— Datemi quel che volete. Maledetto sia lui e il santo che l’ha fatto! — rispose massaro Cirino. — Ora non abbiamo più pane da mangiare, né orzo da dare alle bestie.

— Io vi dò quindici lire perché siete rovinato; ma l’asino non val tanto, che non tira avanti ancora più di sei mesi. Vedete com’è ridotto?

— Avreste potuto chieder di più! — si mise a brontolare la moglie di massaro Cirino dopo che il negozio fu conchiuso. — A compare Luciano gli è morta la mula, e non ha denari da comprarne un’altra. Adesso se non comprava quell’asino di san Giuseppe, non sapeva che farne del suo carro e degli arnesi; e vedrete che quell’asino sarà la sua ricchezza!

L’asino imparò anche a tirare il carro, che era troppo alto di stanghe⁷⁰ per lui, e gli pesava tutto sulle spalle, sicché non avrebbe durato nemmeno sei mesi, arrancando per le salite, che ci volevano le legnate di compare Luciano per mettergli un po’ di fiato in corpo; e quando andava per la discesa era peggio, perché tutto il carico gli cascava addosso, e lo spingeva in modo che doveva far forza colla schiena in arco, e con quelle povere gambe rose dal fuoco, che la gente vedendolo si metteva a ridere, e quando cascava ci volevano tutti gli angeli del paradiso a farlo rialzare. Ma compare Luciano sapeva che gli portava tre quintali di roba meglio di un mulo, e il carico glielo pagavano a cinque tarì il quintale. — Ogni giorno che campa l’asino di san Giuseppe son quindici tarì guadagnati, diceva, e quanto a mangiare mi costa meno d’un mulo. — Alle volte la gente che saliva a piedi lemme lemme⁷¹ dietro il carro, vedendo quella povera bestia che puntava le zampe senza forza, e inarcava la schiena, col fiato spesso e l’occhio scoraggiato, suggeriva: — Metteteci un sasso sotto le ruote, e lasciategli ripigliar lena a quella povera bestia. — Ma

⁷⁰ **stanghe**: i bracci laterali a cui si attaccano gli animali da tiro.

⁷¹ **lemme lemme**: piano piano, lentamente.

compare Luciano rispondeva: — Se lo lascio fare, quindici tarì al giorno non li guadagno. Col suo cuoio devo rifare il mio. Quando non ne potrà più del tutto lo venderò a quello del gesso⁷², che la bestia è buona e fa per lui; e non è mica vero che gli asini di san Giuseppe sieno vigliacchi. Gliel'ho preso per un pezzo di pane a massaro Cirino, ora che è impoverito.

In tal modo l'asino di san Giuseppe capitò in mano di quello del gesso, il quale ne aveva una ventina di asini, tutti macilenti e moribondi, che gli portavano i suoi saccarelli di gesso, e campavano di quelle boccate di erbacce che potevano strappare lungo il cammino. Quello del gesso non lo voleva perché era tutto coperto di cicatrici peggio delle altre sue bestie, colle gambe solcate dal fuoco, e le spalle logore dal pettorale⁷³, e il garrese roso dal basto dell'aratro, e i ginocchi rotti dalle cadute, e poi quel pelame bianco e nero gli pareva che non dicesse⁷⁴ in mezzo alle altre sue bestie morelle⁷⁵: — Questo non fa niente, rispose compare Luciano. Anzi vi servirà a riconoscere i vostri asini da lontano. — E ribassò ancora due tarì sulle sette lire che aveva domandato, per concludere il negozio. Ma l'asino di san Giuseppe non l'avrebbe riconosciuto più nemmeno la padrona che l'aveva visto nascere, tanto era mutato, quando andava col muso a terra e le orecchie a paracqua⁷⁶ sotto i saccarelli del gesso, torcendo il gropone alle legnate del ragazzo che guidava il branco. Pure anche la padrona stessa era mutata a quell'ora, colla malannata che c'era stata, e la fame che aveva avuta, e le febbri che avevano preso tutti alla pianura, lei, suo marito e il suo Turiddu, senza denari per comprare il solfato, ché degli asini di san Giuseppe non se ne hanno da vendere tutti i giorni, nemmeno per trentacinque lire.

L'inverno, che il lavoro era più scarso, e la legna da far cuocere il gesso più rara e lontana, e i sentieri gelati non avevano una foglia nelle siepi, o una boccata di stoppia lungo il fossatello gelato, la vita era più dura per quelle povere bestie; e il padrone lo sapeva che l'inverno se ne mangiava la metà; sicché soleva comperarne una buona provvista in primavera. La notte il branco restava allo scoperto, accanto alla fornace, e le bestie si facevano schermo stringendosi fra

⁷² **quello del gesso**: il padrone della cava di gesso.

⁷³ **pettorale**: striscia di cuoio che solcava il petto dell'animale.

⁷⁴ **non dicesse**: non fosse adatto.

⁷⁵ **morelle**: di colore scuro, quasi nero.

⁷⁶ **a paracqua**: ad ombrello.

di loro. Ma quelle stelle che luccicavano come spade li passavano da parte a parte, malgrado il loro cuoio duro, e tutti quei guidaleschi⁷⁷ rabbrivivano e tremavano al freddo come avessero la parola.

Pure c'è⁷⁸ tanti cristiani che non stanno meglio, e non hanno nemmeno quel cencio di tabarro⁷⁹ nel quale il ragazzo che custodiva il branco dormiva raggomitolato davanti la fornace. Lì vicino abitava una povera vedova, in un casolare più sgangherato della fornace del gesso, dove le stelle penetravano dal tetto come spade, quasi fosse all'aperto, e il vento faceva svolazzare quei quattro cenci di coperta. Prima faceva la lavandaia, ma quello era un magro mestiere, ch  la gente i suoi stracci se li lava da s , quando li lava, ed ora che gli era cresciuto il suo ragazzo campava andando a vendere della legna al villaggio. Ma nessuno aveva conosciuto suo marito, e nessuno sapeva d'onde prendesse la legna che vendeva; lo sapeva il suo ragazzo che andava a racimolarla di qua e di l , a rischio di buscarsi una schioppettata⁸⁰ dai campieri⁸¹. — Se aveste un asino — gli diceva quello del gesso per vendere l'asino di san Giuseppe che non ne poteva pi  — potreste portare al villaggio dei fasci pi  grossi, ora che il vostro ragazzo   cresciuto. — La povera donna aveva qualche lira in un nodo del fazzoletto, e se la lasci  beccare da quello del gesso, perch  si dice che "la roba vecchia muore in casa del pazzo"⁸².

Almeno cos  il povero asino di san Giuseppe visse meglio gli ultimi giorni; giacch  la vedova lo teneva come un tesoro, in grazia di quei soldi che gli era costato, e gli andava a buscare della paglia e del fieno di notte, e lo teneva nel casolare accanto al letto, che scaldava come un focherello anche lui, e a questo mondo una mano lava l'altra. La donna spingendosi innanzi l'asino carico di legna come una montagna, che non gli si vedevano le orecchie, andava facendo dei castelli in aria; e il ragazzo sforacchiava le siepi e si avventurava nel limite del bosco per ammassare il carico, che madre e figlio credevano farsi ricchi a quel mestiere, tanto che finalmente il campiere

⁷⁷ **guidaleschi**: sono le piaghe del corpo degli animali: qui il termine   usato come una parte per il tutto (sineddoche) per indicare le povere bestie da soma che avevano quelle piaghe.

⁷⁸ **Pure c' **: = Eppure ci sono.

⁷⁹ **tabarro**: mantello di lana pesante.

⁸⁰ **schioppettata**: colpo di fucile.

⁸¹ **campieri**: guardiani armati a servizio dei padroni.

⁸² **la roba... pazzo**: un altro dei proverbi siciliani riportati nelle raccolte di Giuseppe Pitr .

del barone colse il ragazzo sul fatto a rubar frasche, e lo concìò per le feste dalle legnate⁸³. Il medico per curare il ragazzo si mangiò i soldi del fazzoletto, la provvista della legna, e tutto quello che c'era da vendere, e non era molto; sicché la madre una notte che il suo ragazzo farneticava dalla febbre, col viso acceso contro il muro, e non c'era un boccone di pane in casa, uscì fuori smanando e parlando da sola come avesse la febbre anche lei, e andò a scavezzare⁸⁴ un mandorlo lì vicino, che non pareva vero come ci fosse arrivata, e all'alba lo caricò sull'asino per andare a venderlo. Ma l'asino, dal peso nella salita s'inginocchiò tale e quale come l'asino di san Giuseppe davanti al Bambino Gesù, e non volle più alzarsi.

— Anime sante! — borbottava la donna — portatemelo voialtre quel carico di legna!

E i passanti tiravano l'asino per la coda e gli mordevano gli orecchi per farlo rialzare.

— Non vedete che sta per morire? — disse infine un carrettiere; e così gli altri lo lasciarono in pace, ch  l'asino aveva l'occhio di pesce morto, il muso freddo, e per la pelle gli correva un brivido.

La donna intanto pensava al suo ragazzo che farneticava, col viso rosso dalla febbre, e balbettava:

— Ora come faremo? Ora come faremo?

— Se volete venderlo con tutta la legna ve ne dò cinque tar  — disse il carrettiere, il quale aveva il carro scarico. E come la donna lo guardava cogli occhi stralunati, soggiunse: — Compr  soltanto la legna, perch  l'asino ecco cosa vale! — E diede una pedata sul carcame⁸⁵, che suon  come un tamburo sfondato.

⁸³ **lo concìò... legnate**: lo ridusse in pessimo stato a bastonate. Leonardo Sciascia, nel saggio *Verga e la libert *, riferisce che in Sicilia chi veniva sorpreso dai campieri a far legna, doveva risarcire pagando una multa pari al valore dell'albero vivo e non della legna e subendo inoltre non meno di un mese di carcere.

⁸⁴ **scavezzare**: spezzare i rami della pianta.

⁸⁵ **carcame**: la carcassa del povero asino.

Guida alla lettura e all'interpretazione

La novella racconta non solo la vita dell'asino di San Giuseppe, ma rappresenta, con scorci sintetici e significativi, anche la comunità che lo sfrutta e lo opprime, le sue leggi e i suoi valori. Attorno all'animale si svolgono infatti anche le vite degli uomini e delle donne che lo vendono e lo comperano. Le tappe dell'esistenza dell'asino sono segnate dalle ripetute compravendite di cui è oggetto. L'animale è una **merce**, e viene considerato unicamente in ragione dei carichi che è in grado di trasportare, del lavoro che è in grado di svolgere, del **profitto** che può consentire a chi lo acquista: farlo sfiancare di più significa **ricavare più denaro**. La sua vita vale solo perché produce denaro. "Col suo cuoio devo rifare il mio", dice compare Luciano, il carrettiere. Quando lo sfruttamento in una determinata attività (trasporto o lavoro nei campi) non è più possibile, l'asino viene venduto per essere utilizzato diversamente.

1) A venderlo per la prima volta sono i padroni che l'hanno visto nascere, e che l'hanno strappato alla madre mentre ancora lo allattava. E la prima ampia scena si svolge infatti alla fiera di Bucchieri, dove compare Neli, assistito dal fratello e da un amico intermediario, recita la commedia della contrattazione, svalutando l'oggetto dell'acquisto ("le bestie di quel colore sono tutte vigliacche"), dissimulando il suo interesse (guardando "di sottocchi" l'animale che nessuno nel frattempo acquista), simulando generosità ("cosa devo regalarvi"). Dall'altra parte il venditore recita la sua parte, enfatizzando le qualità dell'animale per alzarne il prezzo. In questo **duello di finzioni**, regolate dall'unica legge dell'**interesse economico**, si inserisce però, seppur sommerso, il controcanto della moglie del venditore, la dichiarazione del suo **bisogno primario** ("Stasera non abbiamo da far la spesa") e soprattutto la manifestazione del suo sentimento di apprensione per la salute del figlio ("a Turiddu gli è tornata la febbre"). La cessione dell'asino è ovviamente invece sempre esente da complicazioni affettive negli esseri umani. A nessuno manca l'altro: non all'asino a cui non importava nulla di lasciare la madre; non alla padrona, che l'aveva visto nascere, ma che utilizza i soldi della sua vendita per pagare lo speziale; solo la "ciuca", solo la madre dell'asino "se ne rammenta", ma unicamente per il bisogno, non potendosi liberare del latte. L'animale è una merce e solo chi non conosce la basilare **legge dell'interesse economico** può provare affetto per l'asino. 2) È quello che accade al figlio di compare Neli. Se al padre non

importa nulla dell'asino dopo averne ricavato il massimo profitto dal lavoro nei campi, il figlio **umanizza** addirittura l'animale, "volendogli bene" e piangendo allorché lo vede soffrire sotto i ferri roventi del maniscalco. 3) Un'ulteriore vendita porta l'asino ad arare i campi di uno sfortunato contadino, massaro Cirino, che però, per la cattiva annata, non ricavando nulla dal suo sudore e dai patimenti dell'animale, è costretto a rivenderlo per poche lire 4) al carrettiere massaro Luciano, che lo utilizza per tirare il carro, fino a sfinirlo. 5) L'asino passa infine al padrone della cava del gesso, che utilizza animali acquistati a basso prezzo, ormai prossimi alla morte, e per questo non spende nulla per il loro mantenimento. 6) Giunto al massimo livello di sfruttamento, l'animale viene quasi paradossalmente assimilato a una fascia dell'umanità, ai più poveri dei poveri, a quei "cristiani che non stanno meglio degli animali": una povera vedova e un figlio che vivono di stenti, raccattando la legna in terreni che non sono di loro proprietà, per poi rivenderla. Per loro, come per l'asino, le "stelle" non rappresentano proiezioni idilliche, ma "spade" che penetrano (col freddo della notte) nel tetto malconcio del loro "casolare sgangherato", come "spade" sono per l'asino costretto a dormire all'aperto. Per questi poveri, anch'essi guidati dalla legge economica (quella, fondamentale, del bisogno del pane) "l'asino di San Giuseppe" rappresenta un "tesoro" da salvaguardare, anche facendolo dormire accanto a loro, scaldandosi col suo fiato, nella loro umile casa, per poter meglio caricarlo di legna il giorno successivo.

Se la povera vedova e il suo figliolo applicano con l'asino una relazione "umana", di reciproco interesse ("una mano lava l'altra"), non altrettanto avviene tra gli esseri umani: il ragazzo viene massacrato a bastonate da un guardiano dei proprietari perché sorpreso a raccogliere legna e il medico, per prestare il proprio aiuto, si fa pagare privando la povera vedova di tutto quel poco che aveva. L'asino di San Giuseppe conclude paradossalmente la propria esistenza proprio trasportando l'ultimo, disperato ed eccessivo, carico di legna della povera donna, costretta, dal bisogno primordiale della sopravvivenza propria e del proprio figlio, a sovraccaricare l'animale.

La **violenza** che viene esercitata sull'asino dall'inizio alla fine è pertanto solo parte di una violenza più generale, quella che regola ogni aspetto della vita, ad ogni livello sociale. Verga non condanna questa legge della forza, né quella dell'interesse economico, perché ritiene che esse siano immutabili, naturali, ineliminabili. Le spietate norme economiche di cui è vittima l'animale sono le stesse a cui sono soggetti gli uomini. Gli uomini e le donne che lo vendono e lo com-

prano, che lo sfruttano, sono anch'essi soggetti a disumane leggi economiche, anch'essi sottoposti ad una **natura impietosa ed indifferente**, che può vanificare il lavoro di un anno non restituendo i raccolti o facendo ammalare i figli di malaria.

Verga non introduce la propria soggettività, mantiene la rappresentazione entro i confini di una rigorosa oggettività. Ma un senso di profonda pietà scaturisce dalla stessa narrazione, dal "montaggio" dei fatti, dall'accostamento delle logiche economiche alle sofferenze degli uomini e degli animali; dal periodare incalzante, polisindetico ("e gli pesava ... e quando andava ... e lo spingeva") con cui vengono rappresentati, anche ritmicamente, con l'assenza di pause, l'incessante lavoro e la fatica del povero asino; e, infine, da quell'immagine conclusiva dell'inginocchiarsi dolente della povera bestia "come l'asino di san Giuseppe davanti al Bambino Gesù".

INDICE

1. Giovanni Verga tra storia e letteratura	p.	3
1.1. Sud e Nord della nuova Italia	»	3
1.2. Realtà e letteratura	»	4
1.3. Narrazione e visione del mondo: la novità di Verga	»	4
2. Da Catania a Firenze e a Milano	»	5
2.1. I romanzi storico-patriottici catanesi	»	5
2.2. I romanzi fiorentini	»	6
2.3. I romanzi milanesi	»	8
2.4. <i>Nedda</i>	»	12
3. L'adesione al Verismo e <i>Vita dei campi</i>	»	15
3.1. La crisi del 1876-77	»	15
3.2. La svolta del 1878	»	15
3.3. Nuovi contenuti e nuove forme: la poetica veristica	»	17
3.4. La prima fase del Verga verista: i racconti di <i>Vita dei campi</i>	»	20
4. L'“ideale dell'ostrica” e la “brama di meglio”: <i>I Malavoglia</i>	»	26
4.1. L'elaborazione. La vicenda. Il tempo	»	26
4.2. La prefazione ai <i>Malavoglia</i> . Poetica e ideologia, letteratura e storia	»	30
4.3. La narrazione “corale” di Acì Trezza: regressione ed eclissi dell'autore, l'“impronta del colore locale”	»	33
4.4. <i>I Malavoglia</i> e il mondo di Acì Trezza: straniamento, tentazione idillica e visione materialistica	»	35
5. La seconda fase del verismo verghiano: verso il <i>Maestro-don Gesualdo</i>	»	38
5.1. <i>Il marito di Elena</i> , ovvero la fine del sogno familiare	»	38
5.2. Novelle rusticane: la “religione della roba”	»	39
5.3. <i>Per le vie</i> e <i>Vagabondaggio</i>	»	45

6. Il cruccio ininterrotto dell'eroe della roba: <i>Mastro-don Gesualdo</i>	p.	46
6.1. La composizione. I due romanzi. Sincronie. Il cruccio di Gesualdo	»	46
6.2. Il tempo della vicenda. Rappresentazione della storia e sfiducia nella storia. Morte e non senso di una vita (e di una concezione del mondo)	»	50
6.3. Vicenda, personaggi e temi	»	52
6.4. La rappresentazione dei diversi punti di vista di una società stratificata: la narrazione polifonica. Lo spazio per il lettore: il mondo com'è, il mondo come potrebbe essere	»	57
7. Le ultime opere. Il teatro. Il silenzio	»	59
Elenco dei testi antologizzati	»	63
<i>Eva</i>: Prefazione	»	65
<i>Storia dell'asino di San Giuseppe</i>	»	69

LE EPISTOLE 2-3 DEMOSTENICHE COME MODELLI STILISTICI IN ERMOGENE E NELLO PSEUDO-ARISTIDE

Le epistole seconda e terza della minuscola collezione di sei pezzi traditi sotto il nome di Demostene risalgono al 323, secondo l'opinione ormai prevalente degli studiosi¹ e sono legate al famoso "affare di Arpalo", un vero complotto politico ordito da esponenti di vari partiti quali Dinarco, Pitea e Iperide, essendo indirizzate al popolo e alla Bulé ateniese, destinate cioè alla lettura pubblica nell'Agorà, anche *in absentia* del loro autore che si trovava in quel momento in esilio.

Si tratta di una vera eloquenza "scritta" in forma di lettere "aperte" con un tono in cui il πάθος, la δεινότης, lo ψόγος e il carattere a volte violento si avvicinano a quello dei discorsi politici, come il *De corona* e il *De falsa legatione*, vicini d'altronde ai nostri scritti anche per il tono di sarcasmo e invettiva di cui si sono spesso intrisi².

Infatti, la seconda missiva partecipa sia del discorso politico che di quello dell'arringa giudiziaria, basata sul contrasto fra passato e presente, tra fierezza ed autocommiserazione, fra accuse e tono conciliatorio, e in cui l'invettiva e l'animosità si mescolano ad una certa teoria della democrazia e a un certo civismo patriottico dedicato agli Ateniesi, oggetto di sarcasmo e accusati anche di ingratitude.

Riguardo alla terza epistola, la *comparatio* istituita da Demostene fra la propria sorte e quella di altri accusati, tra la sua politica trascorsa e la sua condotta recente è finalizzata alla richiesta di una revisione del processo e mentre la prima metà è di genere etico-

¹ Cfr., tra gli altri, G. D'Angelo, *Le epistole di Demostene*, Catania 1963, pp. 3-32; J. A. Goldstein, *The Letters of Demosthenes*, New York-London 1968, pp. 37-96; *Démosthène. Lettres et Fragments*, texte établi et traduit par R. Clavaud, Paris 1987, "Notice", pp. 19-37. Vd. anche F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, 3,1, Leipzig 1893 (II ed.), pp. 439 ss.

² Vd. A. Milazzo, *Le epistole di Giovanni Crisostomo ad Innocenzo I e le epistole 1-4 di Demostene*, "Orpheus" N.S. III, 1982, pp. 200-223.

politico, la seconda è di genere retorico-patetico, tesa a suscitare la *pietas* dei destinatari. L'oratore pretende di essere giudicato in nome dei suoi meriti passati e dichiara che il suo processo è stato di natura politica e non giudiziaria, finendo con una *supplicatio* nella *peroratio* conclusiva³.

Le fonti indirette del testo riposano su una tradizione tardo-antica (Arpocrazione, Stobeo, Prisciano, la *Suda*, l'*Antiatticista*), ma soprattutto sui manuali del II-III secolo, Ermogene, *De ideis* e la *Techne* dello Pseudo-Aristide; di un terzo manuale, quello di Apsine di Gaddara, sempre del III secolo, parleremo più oltre⁴.

Presso questi due tecnografi sono riportati numerosi passi delle *epist.* 2-3 demosteniche quali esempi da imitare per le *ideai* stilistiche di βαρύτης e di τροχύτης⁵. Come è noto, le *ideai* sono qualità espressive come solennità, veemenza, forza, dolcezza, chiarezza e molte altre, prodotte da concetti, lessico, *compositio verborum*, *schemata* e ritmo, e differiscono dai *genera dicendi*, dalla teoria dei tre stili e dai quattro χαρακτήρες delineati nel *De elocutione* dello Pseudo-Demetrio: in quasi tutti tali toni stilistici l'oratore che eccelle è sempre Demostene, soprattutto per Ermogene. Questo sistema scolastico divenne fondamentale nell'educazione, nella teoria e nella critica letteraria tardo-antica e bizantina⁶. Il numero di tali categorie stilistiche variava tra dodici presso lo Pseudo-Aristide e sette presso Ermogene e da vari studiosi nel tempo si è cercato di riportarne l'origine sia alla teoria delle ἄρετὰ λέξεως teofrastea, sia a quella di Dionigi di Alicarnasso⁷.

³ Vd. L. Braccesi, *Un'interpretazione della terza epistola demostenica*, "RAL", ser. 8, 21, 1966, pp. 43 ss. Sull'atteggiamento compassionevole consigliato dai manuali di retorica ai supplici e ai condannati. vd. O. Navarre, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, Paris 1900, pp. 314-320; 221-222.

⁴ Così R. Clavaud, *ed. cit.*, p. 69-70; J. A. Goldstein, *op. cit.*, pp. 6 ss., elenca anche Elio Aristide e Filostrato. Noi potremmo aggiungere anche le su citate lettere di Giovanni Crisostomo.

⁵ J. A. Goldstein, *op. cit.*, p. 133, traduce *barytes* con "graveness" e *trachytes* con "harshness".

⁶ Cfr. D. A. Russell, *Greek Criticism of the Empire*, in G. A. Kennedy (ed.), *The Cambridge History of Literary Classicism*, vol. I: *Classical Criticism*, Cambridge 1989, pp. 314-320 (Ermogene, Pseudo-Aristide). Vd. anche Y. L. Too, *The Idea of Ancient Literary Criticism*, Oxford 1998 (non affronta la nostra problematica).

⁷ Cfr. W. Schmid, *Die sogenannte Aristeidesrhetorik*, "RhMus" 72, 1917, pp. 113 ss.; R. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*, Leipzig 1885 (II ed.), p. 553 (= Hildesheim 1963); L. Radermacher, s.v. *Hermogenes*, in *RE* 8,1, col. 871.

In Hermog. *Id.* 1,7; 2,8 leggiamo ben sette citazioni tratte da *epist.* 2,1,8; 3,37,42 e cioè *Id.* 364,15;12. 257,1;6;7. 256,4. 258,20 R. In Ps. Arist. *Rhet.* 1,45; 47 si trovano citazioni da *epist.* 3,37 e 3,42.⁸

In Ermogene, al cap. sette del primo libro, a proposito della τραχύτης, si legge a p. 256, 4-7:

καὶ πάλιν ἐν Ἐπιστολαῖς «εἰ δὲ τὸ περιφανὲς ἀξίωμα τῆς βουλῆς ἢ τὸν Ἀρειὸν πάγον προσβλέπετε, τῆς Ἀριστογείτονος κρίσεως ἀναμνησθέντες ἐγκαλύψασθε»

con citazione da *epist.* 3,42; e subito dopo, a p. 257, 1-11, sono riportati due notevoli brani tratti da 2,8 e 3,37, di seguito:

ἐπεὶ καὶ τοῦτο, ὃ καὶ αὐτό ἐστιν ἐν Ἐπιστολαῖς «τὸ γὰρ τῷ τοιοῦτῳ τοῦτον κεκρῆσθαι τὸν τρόπον ἐμοὶ μὲν ἂν εὖ οἶδ' ὅτι συμφορὰ φανείη, κακία δὲ οὐδεμία, ὑμετέρα δὲ ἀγνωμοσύνη», τραχὺ μὲν ἐστὶ τῇ ἐννοίᾳ, μεθοδευθὲν δὲ οὕτω καὶ συμπλακὲν τῷ πρὸ αὐτοῦ τε καὶ μετ' αὐτὸ λειότερόν πως γέγονε· καίτοι καὶ τὸ ἐπαγόμενον ἔχει τι τραχύτητος, ἔστι δὲ τὸ «ἦν τῷ μεταγνῶναι λύσαίτε». καὶ μὴν καὶ τὸ «ὦ – τί ἂν εἰπὼν μῆτε ἀμαρτάνειν δοκοίην μῆτε ψευσαίμην; – λίαν ὀλίγωροι, οὔτε τοὺς ἄλλους οὔτε ὑμᾶς αὐτοὺς αἰσχύνεσθε, ἐφ' οἷς Ἀριστογείτονα ἀφήκατε, ἐπὶ τούτοις Δημοσθένην ἐκβεβληκότες;» τοιοῦτόν ἐστιν, οἷον ἔχειν τέ τινα διόρθωσιν καὶ μετρίαν λειότητα κατὰ τὴν διαπόρησιν.

Ancora un passo da *epist.* 3,42 è riprodotto a p. 258, 18-21, sempre per illustrare lo stile dell'*asperitas dicendi*:

Σχήματα δὲ τραχέα μάλιστα μὲν τὰ προστακτικά, οἷον «τῆς Ἀριστογείτονος κρίσεως ἀναμνησθέντες ἐγκαλύψασθε», ἔπειτα τὰ κατ' ἐρώτησιν ἐλεγκτικά, οἷον κ. τ. λ.

A proposito della βαρύτης, o *severitas dicendi*, ricaviamo due riferimenti ad *epist.* 3,3 e 2,1 a p. 364, 11-16:

παραδείγματα τῶν ἐννοιῶν τούτων πολλὰ ἐν τε τῇ Ὑπὲρ τῶν Λυκούργου παίδων ἐπιστολῇ καὶ ἐν τῇ Ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ καθόδου ἐν μέντοι ταύτῃ καὶ τὸ προοίμιον εὐθὺς τοιοῦτόν

⁸ L'edizione seguita per Demostene è quella già citata di R. Clavaud, *Les Belles Lettres*, Paris 1987, ma si è tenuta presente anche quella curata da W. Rennie, vol. III, OCT, Oxford 1991 (= 1931). Per l'*Ars* dello Pseudo-Aristide citiamo dall'edizione di M. Patillon, tomo I, *Les Belles Lettres*, Paris 2002.

ἐστιν ἅπαν, οἷον «ἐνόμιζον μὲν, ἀφ' ὧν ἐπολιτευόμην, οὐχ ὅπως μὴδὲν ὑμᾶς ἀδικῶν τοιαῦτα πείσεσθαι» καὶ τὰ ἐξῆς.

Per quanto riguarda poi l'*Ars rhetorica* dello Pseudo-Aristide, abbiamo due rinvi nei capp. 45 e 47 del primo libro (pp. 117-118 Pat.), riferiti ad *epist.* 3,42 e 37:

1): Βαρύτης δὲ γίνεται καὶ ὅταν προαχθῆς εἰπεῖν τι λυπηρὸν κατὰ τῶν ἀκουόντων, ὃ οἶεται βαρέως ἂν αὐτοὺς ἐνεγκεῖν τις, εἴτα ἀνορθώσης ὥς μὴ ἔχων αὐτοῦ μετριώτερόν τι εἰπεῖν, ὥς ἔχει καὶ τὸ ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς· «Εἰ δὲ τὸ περιφανὲς ἀξίωμα τῆς βουλῆς ἢ τὸν Ἄρειον πάγον προσβλέπετε, τῆς Ἀριστογείτονος κρίσεως ἀναμνησθέντες ἐγκαλύψασθε· οὐ γὰρ ἔχω πρῶτον πρόσφθεγμα τοῖς ἐξημαρτηκόσιν εἰς ἐμὲ αὐτὸν εἰπεῖν».

2): Καὶ αἱ διαπορήσεις δὲ αἱ ἐν τοῖς σχετλιασμοῖς βαρύτητα ἔχουσιν, ὥσπερ ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς· «ὦ – τί ἂν εἰπὼν μῆτε ἁμαρτεῖν δοκοῖην μῆτε ψευσαίμην; – λίαν ὀλίγωροι».

Lo Pseudo-Aristide si limita quindi solo alla categoria della βαρύτης indicando come l'oratore sappia attenuare la durezza della sua franchezza con la μετριότης e la διαπόρησις in perfetto accordo con il dettato ermogeniano.

Nel sistema teorico impostato da Ermogene la τραχύτης è pertinente alla categoria stilistica del μέγεθος e assieme alla σφοδρότης contribuisce alla creazione della δεινότης tipica del λόγος πολιτικός. Ermogene evidenzia il ricorso in essa all'interrogazione, alle accuse, alle apostrofi, con *cola* brevi e numerosi traslati. Infatti, egli parla di λέξεις τετραμμένη καὶ σκληρά, e di σχήματα κατ' ἐρώτησιν ἐλεγκτικά (*Id.* I, p. 258,7 ss. R.), questa idea ermogeniana della τραχύτης era già stata caratterizzata da Dionigi d'Alicarnasso sotto il nome di πικρότης quale elemento fondante dello stile di Iseo, proprio il maestro di Demostene⁹.

La βαρύτης invece fa parte del sistema dell'ῆθος ed è molto vicina all'ἀφέλεια e all'ἀλήθεια; essa serve ad esprimere le qualità morali dell'oratore, anche coll'impiego dell'ironia, del lamento e del *pathos*. Presso lo pseudo-Aristide, infatti, tale categoria richiede quale γνώμη il κατηγορεῖν, gli σχήματα σχετλιαστικά e,

⁹ Vd. Dionys. *Dem.* 248, 6 ss.; 171,4 ss.; 246,13. Per concetti simili riguardanti Demostene vd. già il *De sublimitate* 30,1; 34,4 ed Aristot. *Rhet.* II,1386 a 22; 1395 a 9.

come espressione, τὸ εἰπεῖν τι λυπερόν (Ars I, 35-47, pp. 114-118 Patillon)¹⁰.

Se volessimo soffermarci sul metodo di lavoro ermogeniano a proposito della terza epistola, laddove Demostene esprime la sua asprezza nel rimprovero rivolto agli Ateniesi che hanno condannato lui e lasciato libero un suo avversario, bisognerebbe notare la differenza istituita dal tecnografo tra il par. 37 e il 42 (pp. 256-257 Rabe): infatti, mentre per il primo passo Ermogene nota come l'asprezza è mitigata tramite una simulata esitazione, διαπόρησις, che costituisce una forma di correzione, διόρθωσις, il rimprovero espresso al par. 42 è formulato con una asprezza non mitigata, che è esempio raro nell'oratoria, παραδείγματα τῆς ἀπαράμυθτου τραχύτητος... σπάνια, dato che non bisogna confondere la τραχύτης con la σφοδρότης, mentre esempi più numerosi si trovano presso gli oratori Aristogitone e Dinarco (p. 257, 14-25). Sempre per *epist.* 3,42, lo Pseudo-Aristide (*Rhet.* I,45) lo suggerisce quale esempio di "severità" che sorge quando un oratore indirizza contro l'uditorio un rimprovero difficile da tollerare, ma è costretto dalle circostanze.

Per ciò che concerne invece il proemio della seconda epistola (1-2), Ermogene nota e segnala all'imitazione il tono di forte indignazione, βαρύτης, proprio di chi ha subito ingiustizia per una procedura illegale (*Id.* II,8), ma non ricorda che il *topos* qui usato dall'oratore, cosiddetto del "contrario alle attese" di chi parla, era già consigliato nella *Rhetorica* aristotelica (II,8,2,1385 b 13-14).

Per il par. 8 dell'*epist.* 2, Ermogene classifica questo passo nel segno dell'*asperitas dicendi* di tono moderato, ma non precisa in quali termini si espliciti tale *moderatio*, dato che l'oratore ha accusato i suoi concittadini di aver perso il prestigio panellenico. In realtà, Demostene ha cura di usare un tono sfumato, dal momento che non scrive che il trattamento ateniese nei suoi confronti reca il marchio dell'ingratitude, ma che così è considerato dal resto dei Greci, facendo attenzione ad accusare solo "alcuni membri dell'Areopago", la sua sfortuna, συμφορά, ed utilizzando un argomento *a maiore ad minorem*: se egli ha rifiutato il denaro offerto da Filippo, a maggior ragione non poteva prendere quello di Arpalò (par. 7-8)¹¹.

¹⁰ Ancora utili per tale tematica i vecchi studi di W. Süss, *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig-Berlin 1910 e di L. Voit, Δεινότης. Ein antiker Stilbegriff, Leipzig 1934.

¹¹ L'atteggiamento grave e severo dell'oratore doveva ben essere notato dagli antichi anche a proposito delle forti critiche al comportamento assunto dall'Areopago

Potrebbe forse anche ammettersi una certa volontà ermogeniana di restituire nobiltà di accenti ad una situazione demostenica piuttosto difficile e giudicata da Plutarco, ad esempio, "priva di nobiltà ed indegna della sua condotta politica precedente" (*Dem.* 26,5), con allusione ad *epist.* 2,17, ma in genere all'intera problematica esplicitata dalle epistole 1-2¹².

* * *

Il modo in cui il testo demostenico è adoperato in Hermog. *Id.* 1,7 e 2,8, nonché in Ps. Arist. *Rhet.* 1,45 e 47, sembra indicarci il sistema retorico-didattico sotteso a tale riutilizzo a circa mezzo millennio di distanza da quella temperie politico-culturale. Per i due tecnografi il *corpus* epistolare demostenico non è inteso alla stregua di un *Briefroman* né come propaganda politica, ma è un esempio di

nei suoi confronti, esplicitati all'inizio dell'*epist.* 2 (par. 1-2) e alla fine dell'*epist.* 3 (par. 42-43) e corrisponde a quanto ci dicono le fonti (Iperide, Dinarco, Plutarco): nel maggio del 323, un mese prima della morte di Alessandro, l'Areopago dopo sei mesi di inchiesta pubblicò il verbale dell'istruttoria, che concludeva per il rinvio a giudizio di Demostene, sotto l'accusa di aver ricevuto da Arpalo venti talenti. L'oratore, allora, attaccò con veemenza il consesso giudicante, e, forse per rincorrere il consenso dei democratici più radicali, rinnegò la sua fiducia nell'Areopago, accusando i giudici istruttori di volerlo condurre in tribunale per compiacere i suoi nemici (e i Macedoni). Egli non volle pagare l'ammenda e, considerato debitore insolvente, fu imprigionato. I testi relativi sono indicati in P. Treves, *Demostene e la libertà greca*, Bari 1933, pp. 164-165 e 172. La "particolare circostanza" di cui si parla al par. 14 della II epistola è quella dell'ibrida coalizione tra gli antimacedoni oltranzisti e i filomacedoni, gli uni perché scontenti della politica attendista di Demostene, gli altri perché cercavano ogni occasione per colpire a morte l'animatore della lotta contro il Macedone. Di tale atmosfera di perdurante ostilità anche dopo le fasi più dure del processo è testimonianza l'ultimo paragrafo della II epistola (par. 26). Vd. anche H. L. Hudson-Williams, *Political Speeches in Athens*, "CQ" 45, 1951, pp. 68-73.

¹² Spunti illuminanti sulla situazione retorica enunciata dalle *epist.* 1-4 demosteniche si possono rintracciare negli studi più recenti di F. W. Hughes, *Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians*, Sheffield 1989, pp. 47-50; B. D. Hellholm, in St. E. Porter – Th. H. Olbricht, *Rhetoric and the New Testament*, Sheffield 1993, pp. 125 ss.; St. E. Porter, in St. E. Porter (ed.), *Classical Rhetoric in the Hellenistic Period*, Leiden 1997, pp. 548-549; B. D. Anderson Jr., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Kampen (Netherlands) 1996, pp. 104-108; N. A. Dahl, in M. D. Nanos (ed.), *The Galatians Debate*, Peabody 2002, pp. 123-128; C. J. Classen, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, Tübingen 2000, pp. 1-28.

Kunstprosa e di strategia comunicativa degno di entrare nei programmi di scuola e di essere discusso nel suo valore di vero modello pratico per studenti (ed oratori) inclini all'*imitatio* demostenica. Ciò non sarebbe stato forse possibile prima della lezione atticistica di Dionigi di Alicarnasso, né prima della consacrazione delle lettere demosteniche fra i testi raccomandati al futuro oratore da parte di Cicerone (*Brut.* 121 e *Or.* 15), di Quintiliano (*inst.* 10,1 e 107) e di Plutarco (*Vita Demosth.* 20)¹³.

Soprattutto l'*epist.* 2 si prestava bene ad una raffigurazione scolastica delle *partes orationis*, dall'*exordium* contenente insieme una *captatio benevolentiae* e un'*indignatio*, e per la presenza di una *propositio* di revoca dall'esilio, una *narratio* della carriera demostenica ed una *conclusio* contenente una *petitio*, una *amplificatio* e una *peroratio* diretta alla *bona voluntas* dei destinatari lontani (*ep.* 2,21-26).

Queste lettere diventano dunque presto dei veri esempi pratici di *elocutio* e *dispositio* epistolare che riempiono, con l'indicazione diretta dei passi più notevoli, le lacune che ancora nel II-III sec. caratterizzano i manuali, non contemplanti ancora una sufficiente trattazione per le "epistole retoriche", da un punto di vista della teoria sistematica. Infatti, tale assenza si nota anche nei famosi Τύποι ἐπιστολικοί attribuiti a Demetrio Falereo ma in realtà da assegnare forse proprio al II-III secolo, nei quali è delineata una sequenza di 21 tipi di lettera, ma che non prevedono teorie retoriche in merito. Sarà poi l'*Ars rhetorica* di Giulio Vittore, nel IV sec., ad affrontare tale problematica da un punto di vista sistematico¹⁴.

D'altronde, non doveva sfuggire ai due teorici l'essenza di "genere misto" delle due lettere, che partecipavano più del *genus deliberativum* che di quello epidittico, più vicino cioè al tipo delle "publizistiche

¹³ La diffusione del testo demostenico al tempo dei due tecnografi è attestata pure da un papiro del II sec., riportante ampie parti della seconda epistola su due colonne e che offre interessanti varianti con dei sinonimi in senso più "facile", cioè più vicini alla *koinè* parlata, invece dell'attico dei codici. Ciò ci conferma l'attualità di questi testi al tempo della Seconda Sofistica. Vd. S. Eitrem – L. A. Amundsen, *Demosthenes' Epistola II,1 B - 20,23-25. Papyrus Osloensis Inv. No. 1471*, "Eranos" 54, 1956, pp. 101-108. Per quanto riguarda la *vexata quaestio* dell'autenticità, che vide contrapposti da un lato Westermann, Schaefer, Wilamowitz, contrari alla paternità demostenica, e dall'altro Blass, Drerup, Sachsenweger, favorevoli, vd. H. Sachsenweger, *De Demosthenis epistulis*, diss. Lipsiae 1935, pp. 7 ss.

¹⁴ Vd. J. T. Reed, *The Epistle*, in St. E. Porter, *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 B.C. – A.D. 400*, Leiden 1997, pp. 186-191.

Briefe”¹⁵, anche se le *epist.* 1-4 espongono anche l'*enumeratio* dei meriti di Demostene e la *confutatio* forense delle accuse avversarie, comuni al tipo giudiziario.

Si potrà obiettare che una vera discussione teorica dello stile epistolare si trova nel trattato attribuito a Demetrio Falereo *De elocutione*, ma forse da datare proprio al tempo della Seconda Sofistica. Ma le nostre epistole demosteniche contraddicono l'impostazione dello Pseudo-Demetrio, in quanto non seguono lo stile “piano” (ἰσχνὸς χαρακτήρ) consigliato invece dallo Pseudo-Demetrio per lo stile epistolare, ma quello tipico di Demostene, “pieno di forza”, δεινός, costituente invece il quarto “carattere” del *De elocutione*. Inoltre, i testi riprodotti dimostrano che Ermogene e lo Pseudo-Aristide citano le missive non in quanto tali, diverse cioè dalle orazioni, ma in quanto vere demagogie, al pari dei discorsi politici dell'oratore ateniese¹⁶.

Se ci chiediamo i motivi per i quali queste epistole erano ritenute esemplari in età imperiale, ritroveremo in esse il ricorso a quei τελικὰ κεφάλαια che informano il *Panatenaico* di Elio Aristide, o l'*Olimpico* di Dione: il parlare con franchezza senza compiacere il favore del pubblico; il richiamo agli dei e l'esortazione alla concordia; l'elogio delle virtù ateniesi; il richiamo all'*humanitas* della *polis*; la retorica di tipo agonistico, il senso dell'identità ellenica. E tuttavia, l'elemento della forza espressiva e del *pathos* indicati dai due teorici si riscontra nei seguenti elementi delle nostre missive: gli accenti per impietosire i destinatari; la protesta per i torti subiti; il grido della propria innocenza ingiustamente perseguitata; l'autore si chiede quali mali debba piangere per primo in mezzo a tanti dolori e insiste sull'età avanzata; egli si dichiara pronto a morire se non verrà richiamato in patria; l'implorazione dell'aiuto degli dei e del popolo.

E dove il *civis* cede il passo all'*homo*, Demostene ammette di essersi lasciato andare ad un pianto poco dignitoso ed evidenzia le sue doti umane e quindi contrappone il proprio carattere all'ingiustizia della norma legislativa sulla proscrizione (*epist.* 2;25-26).

Si nota l'accento dell'oratore sia sull'*ethos* del *docere* (egli indica errori e suggerisce rimedi, come consigliere politico), sia sul *pathos* del *movere* (gli dei e il popolo sono chiamati a testimoni della propria

¹⁵ Vd. l'analisi retorica in Goldstein, *op. cit.*, pp. 158-166.

¹⁶ A nostro avviso, l'accenno in *epist.* 2,20 al tempio di Poseidone a Calauria, dove poi Demostene trovò in effetti la morte, lungi dal costituire un *vaticinium ex eventu*, potrebbe dimostrare invece la programmazione da parte dell'oratore anche del luogo di quella morte preannunciata nell'epistola, come alternativa all'esilio.

morte: 2,25; 3,43): si evidenzia allora la compresenza nel testo di oratoria commemorativa e di demegoria apologetica, così come l'intento persuasivo-protreptico si articola abilmente sul duplice filo della costruzione argomentativa (*anaskeue*) e dell'urgenza di ribattere (*kataskeue*)¹⁷.

Potrebbe stupire l'assenza della prima epistola demostenica nella disamina dei due teorici, ma il motivo risiede nella forma espressiva qui adottata, quella della *lenitas*, della semplicità e della pacatezza equilibrata: Demostene spiega e giustifica senza alcun *pathos*, ma parla di benevolenza, utilità collettiva, unione delle forze, augurio di buona fortuna con l'aiuto divino; non incita alla guerra, ma cerca di persuadere (e di dissuadere)¹⁸. Quindi, a ragion veduta, la prima epistola resta fuori da una precettistica giocata sulla *severitas* e sulla *asperitas dicendi*¹⁹.

È d'uopo poi notare come il ricorso a testi epistolari demostenici era funzionale alla teoria ermogeniana di un Demostene supremo esponente della *varietas dicendi*, con la quale il tecnografo poteva

¹⁷ È probabile che nelle scuole di retorica le lettere demosteniche venissero studiate non solo quali *Kunstbriefe* (vd. le tracce in Libanio e Giovanni Crisostomo), ma anche per l'esercizio dell'*ethopoiia*. Le stesse forme e funzioni retoriche delle *epist.* 2-3 suggeriscono l'esegesi dei due testi come forme di "oratoria pedagogica" fondata sui seguenti principi: a) l'atteggiamento di rimprovero nei confronti degli ascoltatori; b) il tono ammonitorio delle affermazioni politiche; c) l'insofferenza verso il predominio — spesso ritenuto arbitrario — dei democratici; d) la fiducia con cui l'oratore guarda all'Areopago come istituzione antica (cfr. L. Canfora, *St. Lett. Gr.*, Roma-Bari 1986, pp. 377; 385; 397).

¹⁸ Confronti interessanti in S. Salomone, *Sull'epistolario dello Ps. Eschine*, "Maia" 37, 1985, pp. 231-236 e G. Martino, *Lo stile di Eschine tra Σεμνότης e Τραχύτης*. *Due giudizi antichi: Demostene e Ermogene*, "SIFC" Terza Serie, vol. 18, 2000, pp. 209-224.

¹⁹ Si osservi che tutte le lettere, eccetto la quinta, cadono negli anni 324-322 a.C., negli ultimi due anni della vita dell'oratore, subito prima e subito dopo la morte di Alessandro, durante l'esilio da Atene. Sono andate quindi perdute tutte le altre scritte durante il resto della sua vita, dato che non è pensabile certo che egli non abbia mai scritto messaggi di pubblico interesse nel corso della sua lunga carriera politico-giudiziaria. Probabilmente, a preservare questo blocco epistolare contribuì la sua relativa omogeneità e l'affinità con i discorsi politici, nonché anche la sua contemporaneità ad avvenimenti epocali — di cui fu ritenuto documento autentico — concentrati in un settore spazio-temporale decisivo per la crisi della *polis* ateniese e della sua libertà. Si dovette formare così, forse in un'epoca post-alessandrina, una vera e propria *Appendix Demosthenica*, da leggere nelle scuole come *pendant* alle orazioni politiche maggiori e come *exemplum* stilistico e morale.

giustificare eventuali scarti stilistici dall'*usus* demostenico, attivi in questi scritti, senza porsi il problema della loro autenticità.

Ermogene poi presenta una sequenza delle *ideai* ben diversa da quella pseudo-aristidea e anche la materia viene da lui distribuita in modo differente, come, ad es., per gli ἐπιφορικὰ σχήματα, che per la *Techne* pseudo-aristidea appartengono alla σφοδρότης e per Ermogene alla τραχύτης, anche se egli usa una terminologia diversa.

L'*ethos* più frequente della βαρύτης e della τραχύτης è quello dell'*indignatio*, della *commiseratio*, dell'ironia e della proclamazione della propria correttezza politica. E infatti Demostene mette in evidenza il proprio caso, esemplare di una realtà in cui un *leader* viene punito invece di essere ricompensato per i propri meriti, cioè l'oratore si situa nella dimensione socratica del "giusto che soffre" a causa di una ingiustizia subita con dignità: senza dubbio, si configurava così, per la visione dei compilatori di teoria della retorica, una situazione ricca di sviluppi declamatori all'interno dell'esperienza della Seconda Sofistica²⁰.

* * *

Se dalla strategia citazionale ermogeniana volgiamo lo sguardo alla retorica dello stile emergente nel *De ideis*, scorgeremo forse i criteri determinanti la selezione dei passi demostenici in rapporto al genere del discorso persuasivo che si vuole illustrare; tra le venti categorie stilistiche costituenti il sistema ermogeniano le quattro classi concorrenti alla determinazione del μέγεθος e cioè τραχύτης, σφοδρότης, λαμπρότης, ἀκμή offrono delle parti comuni e soprattutto le prime due ("rudezza" e "veemenza") differiscono molto poco, in quanto servono a costituire il "vigore" espressivo, l'ἀκμή. Scrive infatti il Tarsense che solo Demostene, l'oratore per eccellenza, fa

²⁰ Commenta lucidamente L. Canfora, "Introduzione" a *Discorsi e Lettere di Demostene*, vol. I, Torino 1980 (= 1974), p. 30: "Demostene fa sentire ancora la sua voce nella politica ateniese, ovviamente non più dalla tribuna ma in forma di lettere 'aperte', le quattro *Epistole* genuine: 'pamphlets', destinati appunto alla circolazione scritta — ed alla pubblica lettura nella sua cerchia — come quelli isocratei, anch'essi spesso in forma di lettera 'aperta'. Proprio questi 'pamphlets', per i quali Demostene adottò la forma epistolare (adattandola alla sua condizione di esiliato), ribadiscono, in certo senso, la natura 'reale' delle demegorie. E sono, evidentemente, lettere fittizie, come appare, tra l'altro, dal preambolo che, nella prima, precede l'intestazione epistolare".

eccezione tra tutti gli oratori, nella misura in cui non concede la preferenza ad una sola delle quattro categorie citate ma le riassume tutte nella propria *elocutio* ed *argumentatio*, sì che il suo stile perviene al grado più alto di "bellezza" espressiva (*id.* 220,23 ss. Rabe).

In particolare, per ciò che concerne la teoria del discorso politico, il metodo dello stile rude, veemente, vigoroso (quello cioè di parti delle *Epistole*) si serve dell'uso della seconda persona, delle metafore, dello iato, dell'aritmia, delle figure dell'imperativo, dell'interrogazione e dell'apostrofe: la presenza dello iato conferisce ἀφέλεια e quella della metafora produce sull'ascoltatore un effetto di ampiezza e grandezza²¹.

Hagedorn ha proposto di avvicinare la teoria delle *ideai* di asprezza e veemenza alla concezione tradizionale della δεινότης, secondo i trattati dello Pseudo-Demetrio e di Dionigi di Alicarnasso e con verosimiglianza ha avvicinato anche la βραχύτης dello Pseudo-Aristide alle due categorie ermogeniane: una tale analogia riceve ora un ulteriore sostegno dal fatto che entrambi i tecnografi ricorrono agli stessi esempi demostenici, tratti dalle *Epistole*²².

Le quattro categorie ermogeniane, che, assieme alla σεμνότης formano lo stile "grande", corrispondono nella teoria dello Pseudo-Aristide alle tre classi di σεμνότης, σφοδρότης, ἔμφασις con l'equivalenza della seconda con la τραχύτης, in quanto entrambe tipiche del "discorso enfatico" (46,19-47,3).

L'asprezza e la veemenza hanno in comune che il locutore tramite questo doppio tono lancia degli attacchi personali diretti e che il suo discorso produce un'impressione a volte sgradevole, attraverso la quale queste due categorie si oppongono alla γλυκύτης. Scrive infatti Ermogene: "... A volte tra esse vi è una certa differenza e la veemenza va più lontano che l'asprezza, e non sarà possibile impiegare la veemenza per una persona che vi è superiore, a meno che gli uditori non l'accettino volentieri" (*id.* 261, 18-262,2).

²¹ Cfr. M. Patillon, *La théorie du discours chez Hermogène le Rhéteur. Essai sur la structure de la rhétorique ancienne*, Paris 1988, pp. 227-229; 334-335.

²² Cfr. D. Hagedorn, *Zur Ideenlehre des Hermogenes*, Göttingen 1964 ("Hypomnemata" 8), pp. 33-34 e 41. Una posizione differente in Patillon, *op. cit.*, p. 229, n. 2. J. A. Goldstein, *The Letters...*, *cit.*, nota l'applicazione nei nostri testi demostenici dei precetti consigliati sulle demegorie nella *Techne* attribuita ad Anassimene di Lampsaco: pp. 101; 106-112; 117; 132; 151; 173; 282-283. Sulla differenza fra difesa apologetica e forense nelle *Epistole*, pp. 101-131; 155-157; 282-283. Sui paralleli fra *De corona* ed *Epistole*, pp. 29-30; 73-76; 240-241; 248-249. Infine, sulle citazioni ermogeniane, pp. 7; 49; 133; 152-153; 162; 240.

Appare chiaro che la sua teoria si fonda su basi empiriche ed è finalizzata alla critica letteraria da proporre alla *imitatio*; in particolare, l'enunciazione della *πραχύτης* si basa su un presupposto teorico, quello dell'esistenza di due tipi di stile adatti a due diversi contesti situazionali; l'uno in cui l'oratore è ritenuto di rango inferiore ai personaggi criticati, l'altro in cui invece è ritenuto di livello superiore. Risiede qui il motivo per cui l'atteggiamento demostenico nelle *Epistole*, indirizzandosi a consessi moralmente superiori — e dai quali dipende il rientro dall'esilio — e assumendo varie tonalità, dall'addolorato al recriminatorio, dal paternalistico all'accusatorio, dall'aspro al moderato, ha incontrato il favore del tecnografo ed è stato quindi selezionato quale testo esemplare di un dettato precettistico. Le qualità dello stile allora dipenderanno dalla diversa situazione dell'oratore, e comunque assumeranno l'apostrofe, l'insulto, le metafore, e, nel caso specifico dell'esule, anche il compianto²³.

Per quanto riguarda poi la severità stilistica, *βαρύτης*, i concetti da esprimere saranno relativi ai rimproveri verso i destinatari a proposito dell'ingiustizia di cui l'oratore si sente vittima nel momento in cui egli considera la mancata ricompensa dei propri meriti, in confronto alla migliore situazione goduta da altri senza meriti, o con gravi colpe verso la *polis*, sì da suscitare l'*indignatio* dello scrivente. I procedimenti espressivi della severità saranno allora: a) concedere un apparente vantaggio all'avversario; b) l'ironia; c) il dubbio su un punto ammesso da tutti; d) l'indignazione per la tematica del "giusto che soffre"; e) il locutore si situa egli stesso in posizione di accusato che si difende accusando a sua volta; inoltre Demostene adotta anche la figura della *supplicatio*.

La severità si esercita allora secondo il testo ermogeniano su due livelli: a) chi espone cerca di schiacciare un avversario secondo l'*ethos* della collera; b) oppure si piega da se stesso, in cerca di *εὐνοία* per la propria cattiva sorte immeritata, e dunque l'*ethos* sarà quello dell'*ἀφέλεια* e della moderazione. Forse una tale *mixis* stilistica si sarà segnalata all'indagine ermogeniana alla stregua di un testo esemplare per la scuola, sullo stesso piano delle orazioni maggiori, come degna della *variatio* delle vere demegorie. Il medesimo giudizio positivo sulle *Epistole* e sul loro valore di enunciato stilistico sarà dato dallo Pseu-

²³ Vd. Patillon, *La théorie...*, cit., pp. 233-234. Non contempla l'esame dei nostri testi demostenici l'ampio saggio di M. Nouhaud, *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Paris 1982, in quanto si ferma alla battaglia di Leuttra (371).

do-Aristide, anche se, come nota Patillon, questo trattato in realtà si rivela più indipendente di ciò che sembra, in quanto dei sedici *exempla* derivati da Demostene nello Pseudo-Aristide, per illustrare la teoria della βαρύτης, uno solo si legge in Ermogene, nel *De ideis* (23,210)²⁴.

Allorché Ermogene parla al cap. 7 della *trachytes*, aggiunge che questa, assieme alla *lamprotes* e alla *semnotes*, costituisce la base per raggiungere l'*acme* stilistica: 1,7,255: εἰσὶ δὲ καὶ τῆς ἀκμῆς ἔργαστικά καὶ ὥσπερ ὑποβεβηκυῖαι αὐτῇ.

E quando descrive l'*acme*, al cap. 10,272, precisa che in Demostene agiva il senso dell'ironia (αἱ εἰρωνεῖαι δηλοῦσι πᾶσαι) e, citando vari passi dell'*or.* 3 e 18, aggiunge: καὶ μυρία ἄλλα.

Ora, questo riconoscimento del senso dell'umorismo e dell'ironia in Demostene si trova in strana contraddizione con quanto affermato sia dall'Anonimo del *Sublime* al cap. 34 sul confronto fra Eschine e Demostene, sia da Quintiliano (*inst.* 6,3,2), che anzi tende ad escludere, non del tutto, ma in buona parte, questa qualità: *Nam plerique Demostheni facultatem defuisse huius rei... credunt*. E poi precisa: *non displicuisse illi iocos, sed non contigisse*. A parziale, anche se non sufficiente, spiegazione di tale forte contrasto interpretativo si potrebbe ipotizzare che nella valutazione di Ermogene e Quintiliano agiva anche la coscienza del tono che informa l'epistolario, la cui valenza di *Trostdreden* non poteva certo comprendere anche il senso dell'umorismo.

Un particolare problema linguistico concerne l'uso e l'esegesi dei termini ἄγνοια/ἀγνοεῖν nella seconda epistola. Al par. 11 leggiamo: τὸν ἐπ' εὐνοίᾳ περὶ ὧν ἂν ἀγνοῇτ' ἐπιτιμήσονται. E al 19: τινῶν... ἐπιτιμᾶν ὑμῖν τι πειρωμένων τῇ κατ' ἐμ' ἀγνοίᾳ.

Vediamo come traduce l'ediz. DeWitt (1986 Loeb). Par. 11: "one who, actuated by loyalty, will even rebuke you for your errors of judgement". Par. 19: "certain persons ventured to censure you for your arbitrary action in my regard". Confrontiamo ora l'ediz. Clavaud (1987 Les Belles Lettres). Par. 11: "celui qui, par dévouement, critiquera vos étourderies". Par. 19: "des gens risquaient des critiques contre vous, à cause de votre aveuglement a mon égard".

²⁴ Vd. M. Patillon, *La théorie.... cit.*, p. 268. Cfr. Hermog. 364,9-11 e 15-16 = Dem. *Epist.* 2,1. Sulla severità, come "appartenente", ma non "costituente" del discorso etico, sul livello della sincerità, della semplicità e della moderazione, vd. Hermog. 321,21-322,2. Sulle modalità citazionali enunciate nel *De ideis* ermogeniano, vd. G. D'Ippolito, *Il concetto di intertestualità nel pensiero degli antichi*, in Atti del Congresso *Intertextualidad en las Literaturas Griega y Latina*, Madrid-Salamanca 2000, pp. 30-32.

Come si nota chiaramente, esiste una notevole oscillazione nella traduzione. A noi sembra che, più che di “errori di giudizio” e di “azione arbitraria” (tr. ingl.), o di “leggerezza” e di “mancanza di riguardo” (tr. franc.), i due termini possano rimandare ad un “atteggiamento indifferente, mancante di giudizio nelle decisioni”, se non proprio ad una più decisa “ingratitude, mancata riconoscenza”. A tal proposito, forse un confronto interessante da un punto di vista della storia della lingua potrebbe istituirsi con un'altra lettera, quella isocratea ad Archidamo (la cui autenticità è stata molto discussa in passato, da Beloch in poi), in cui il termine ἄγνοέω assume il senso di “atteggiamento sulla base di una visione sbagliata”; par. 14: ἐκ τῶν ἀγνοηθέντων κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ῥᾶδιον καταμαθεῖν κτλ. in unione al par. 12: τῶν οὐκ ὀρθῶς ὑπ' αὐτοῦ γνωσθέντων.

Lo scritto isocrateo risalirebbe al 356 a.C., cioè 33 anni prima dell'*epist.* 2 demostenica, che è del 323, e riguarda il giudizio sulla politica di Agesilao. In entrambi i casi, in connessione con situazioni etico-politiche, i due termini assumono una certa valenza filosofica²⁵.

Un altro concetto di notevole pregnanza all'interno dell'epistolario, ma finora non esplorato, è quello della “responsabilità” civile e morale, che aleggia nel discorso demostenico, soprattutto nelle *epist.* 2 e 3. Da rilevare intanto è il dato che qui l'oratore rinuncia al termine a lui consueto di ὑπεύθυνος-εὐθύναι, per concentrarsi su concetti tipici dell'etica antica, quali πρόθυμος (3,10) e προθυμότερον (3,5), φροντίζω (3,36; 3,9; 3,38), προίσταμαι (2,9).

Affini risultano anche in tal senso i concetti esprimanti la valenza di “consapevolezza”, e di “autocoscienza”, quali συνειδέναι (2,15 e 20; diverso è il caso di 2,8), specialmente per l'espressione συνειδέναι ἑαυτῷ che assume l'equivalenza ciceroniana di *sibi conscium esse*. Così è il caso di σύνεσις come “intelligenza politica” in 3,11. Forse sarebbe da cogliere qui un'ultima eco delle accuse rivoltegli da Eschine nel discorso di imputazione sulla corona, 17 e ss., quando Demostene fu definito ἀνυπεύθυνος-ἀνεύθυνος²⁶.

In effetti, anche in tutto l'epistolario si conferma l'ideale democra-

²⁵ Cfr. Fr. Zucker, *Verbundenheit von Erkenntnis und Wille*, in Id. *Semantica, Rhetorica, Ethica*, Berlin 1963, pp. 48-55 (= *Studies D. M. Robinson*, 2, 1953, pp. 1063-1071).

²⁶ Vd. Fr. Zucker, *Verantwortung in Denken und Sprache der Griechen und Römer*, che però non fa cenno dell'epistolario demostenico, in Id., *Semantica...*, cit., pp. 56-71).

tico dell'oratore, basato su due presupposti: il rispetto della legge e la volontà da parte del popolo di assumersi le sue responsabilità.

Per quanto riguarda le scelte stilistiche epistolari, lodate dagli antichi teorici, bisogna precisare che in realtà i lunghi periodi e i movimenti solenni si mescolano qui, come nelle orazioni politiche, alle battute brevi, alle domande senza risposta, alle immagini improvvise, così come anche nel contenuto assistiamo allo stesso contrasto fra realtà e ideale, fra passato e presente, fra giustizia ed ingiustizia, fra interesse pubblico e privato²⁷.

L'insistenza poi con cui Demostene batte nelle due epistole sulla rilevanza etico-politica del termine εὖνοια, con ben otto occorrenze nella terza epistola (3,14,21,27,34,35,37,40,44) e due nella seconda (2,18,20), per indicare un preciso significato di lealtà e buona volontà nel proprio comportamento verso gli Ateniesi (ma anche quale tradizionale virtù ateniese), contro una mancanza di questa virtù nei propri avversari, non può non ricordare il medesimo contrasto che caratterizza il finale del *De corona* (320-322), giostrato sulla forte caratura di εὖνοια nella carriera demostenica, a fronte della sua assoluta mancanza in Eschine e nel partito filippico. Il ricorso dunque a tematiche e accenti simili fra il massimo discorso dell'oratore e due delle sue epistole può contribuire a comprendere il motivo per cui in Ermogene e nello Pseudo-Aristide la citazione delle lettere si accompagna sempre alla citazione del *De corona*, a sottolineare la medesima considerazione di discorsi politici di questi scritti. Ciò può rafforzare l'interpretazione che i testi epistolari in esame furono non solo letti pubblicamente in assemblea, ma dovettero anche circolare come *pamphlets* politici a parte²⁸.

²⁷ Per la critica demostenica antica vd. i lavori ormai classici di M. J. Lossau, *Untersuchungen zur antiken Demosthenesexegese*, Bad Homburg-Berlin-Zürich 1964 e di A. Anastassiou, *Zur antiken Wertschätzung der Beredsamkeit des Demosthenes*, Kiel 1966, che si basano soprattutto sull'esegesi ellenistica, senza dimenticare il vecchio studio di E. Drerup, *Demosthenes im Urteile des Altertums*, Würzburg 1923.

²⁸ Per i concetti di ἄξιος, ἄξια, ἄξιωμα, τιμή, ἄτιμος, ecc. ricorrenti nelle due epistole, vd. le considerazioni metodologiche di V. Pöschl, *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*, ("SHAW" 1989), Heidelberg 1989, pp. 7-59. Una analogia situazionale si può avanzare con la fittizia epistola 9 attribuita a Temistocle e vergata intorno al 470, sullo sfondo dei contrasti fra Grecia e Persia: Temistocle scrive un'amara missiva al suo nemico politico Callia, che, durante l'esilio di Temistocle da Atene, lo sta attaccando e diffamando. Temistocle scrive che la *polis* deve guardarsi da intriganti del genere: C. D. N. Costa, *Greek Fictional Letters*, Oxford 2001, p. 174.

Un interessante riscontro della terminologia applicata ai testi demostenici si può rintracciare nel *De Demosthene* dionisiano e nei *Problemata* pseudo-aristotelici. Il primo, parlando dello stile αὐστηρός cioè severo, per l'oratore attico, scrive infatti (cap. 38, p. 210,11 Us.-Rad.): "... ama usare parole lunghe e costituite da sillabe lunghe e che siano per la posizione nella frase ben estese e veramente solide...". Dionigi fa seguire poi un'accurata trattazione di fonetica stilistica, in cui ricorre la parola τραχύτης, in quanto gli iati sono da evitare, causando "durezze" nella dizione e nei tempi di lettura. Presso lo Pseudo-Aristotele (*probl.* 19, p. 90,1 Jan) si affronta l'altro elemento per la questione dell'identificazione fra altezza del tono e tempo, importante per la determinazione dell'*ethos* dei ritmi, sia nel canto che nella prosa ritmica. Il problema della pronuncia e del tempo, o dell'ἄγωγη, riveste in entrambi i testi una certa rilevanza pedagogica, al confine tra metrica, retorica e stilistica, strettamente congiunte nell'esegesi scolastica²⁹.

Possiamo anche spiegarci il prolungato interesse dei retori tardo-antichi e bizantini per questo materiale demostenico con l'indubbio dato della folta presenza di concetti-base in tali testi, perfettamente corrispondenti alla casistica e ai *topoi* della tradizione del genere epistolografico, come è facile constatare dai repertori inseriti nelle rassegne — tutt'altro che esaurienti — di Koskenniemi e Thraede, rispetto ai quali le nostre epistole offrono un riscontro in almeno una trentina di casi che qui enumeriamo e che godettero di grande fortuna fin all'età tardoantica, ricorrendo nelle raccolte di Giuliano, Libanio, Sinesio, Gregorio di Nazianzo ed altri³⁰: φιλία, φιλανθρωπία, πόθος, συνήθεια, ῥαστώνη, παρρησία, ὁμόνοια, ὁμιλία, διάνοια, χάρις, κοινός, ὁμολογεῖν, διαλέγεσθαι, μνήμη, συμμαχία, σῶζειν, εὐχεσθαι, ἀπαγγέλλειν, προσαγορεύειν, δυσχεραίνειν, πιστεύειν, ἀπορία, ὠφελεῖν, ἔρημος, ἐννοεῖν, εὐτυχεῖν, σύμβολον, εὐνοια, συμφοραί³¹.

²⁹ Vd. le acute disquisizioni di L. E. Rossi, *Metrica e critica stilistica. Il termine "ciclico" e l'ἄγωγη ritmica*, Roma 1963, pp. 69 e 85. Per i problemi teorici connessi all'autenticità, vd. G. D'Ippolito, *Criteri antichi e moderni nell'indagine pseudepigrapha*, in G. Cerri (a cura di), *La letteratura pseudepigrapha nella cultura greca e romana*, Napoli 2000, pp. 291-312.

³⁰ Vd. H. Hoskenniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefen bis 400 n.Chr.*, Helsinki 1956; K. Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Briefftopik*, München 1970: nessuno dei due saggi prende in esame l'epistolario demostenico, nemmeno per un semplice rinvio.

³¹ Rilevante per la valutazione stilistica e retorica di Demostene nel II sec. è il

Pare inoltre evidente che ad attirare l'attenzione dei retori sia stato anche l'alto tasso di retoricità espresso nell'*elocutio* di questi testi, tale da conferire, al di là dell'ovvia cifra stilistica conferita dal *pathos*, un aspetto esemplare per chiunque si venisse a trovare in situazioni simili e avesse bisogno di uno *specimen* di scrittura e di stile. Per limitarsi alle lettere 2 e 3, basterà portare solo qualche esempio di concetti di rilevante impiego nella tradizione retorica e presenti quasi tutti nella *Retorica* dello Pseudo-Aristide, cioè nel manuale di cui ci occupiamo, assieme ad Ermogene: τάξις, φύσις, τρόπος, κρίσις, συνεχής, συνέχω, ἄτοπος, ἀκριβής, δημηγορῶ, εἰκός, μεγαλοφυΐα, λογισμός, πραγματεύομαι, σημεῖον, πρόφασις, ἦθος, ἄξιωμα, διάνοια, ἀπόδειξις, ἐξετάζω, ζῆλος, ἄγων, διαλέγω, διατρίβω, ἀναισθησία, ἀντιλέγω, προαίρεσις, λοιδορία, ἀπόλυσις, εὐφημία, καιρός, μέτριος, συμφερός, παράδειγμα, ὑπερβολή, ἀπορία, ἐλέγχειν, κατηγορεῖν.

Ci sarebbe da specificare che, data la nota idiosincrasia demostenica — secondo Blass e Denniston — verso i concetti astratti (di cui è invece ricca la manualistica), molti termini saranno da ricercare sotto il verbo corrispondente o sotto il neutro sostantivato. Tale esemplificazione si potrebbe senza difficoltà ampliare alle altre epistole pervenute; si vedano, solo per fare qualche esempio, per l'*epist.* 4, concetti quali παρρησία, ἀφελής, προσηγορία, διηγέσθαι, ecc.³²

A proposito dell'interesse di Apsine verso le nostre due lettere non si deve dimenticare che nella sua *Techne*, nella sezione dedicata all'epilogo esemplare di un λόγος πολιτικός (par. 19), si legge proprio una parafrasi della topica demostenica. Apsine spiega che, quando si vuol riscuotere compassione nei destinatari, si deve ricorrere al *topos* del «contrario ai desideri» (παρὰ τὴν ἄξιαν), specialmente quando si introduce a parlare un personaggio politico in esilio (τὸ φεύγειν δημαγωγούς) e aggiunge: “Per esempio, come quando Demostene scrive agli Ateniesi sul suo ritorno”. E poi fornisce uno

saggio di I. Rutherford, *Inverting the Canon: Hermogenes on Literature*, “HSCPh” 94, 1992, pp. 355-378, che tuttavia non accenna alle lettere dell'oratore, se non fugacemente a p. 372, n. 66, per notare, in maniera errata, che Dionigi aveva negato l'autenticità di esse: ma ciò non si riscontra negli opuscoli retorici dionisiani.

³² Particolarmente frequente l'occorrenza del termine φθόνος nell'*epist.* 3, che ricorda una simile frequenza per il termine di *invidia* nelle epistole ciceroniane. Per la terminologia stilistica tardoantica si veda anche A. M. Milazzo, *Syntonos Charakter e Aneimenos Charakter nella teoria retorica tardoantica*, “SicGymn” 45, 1992, pp. 71-87.

specimen di scrittura demostenica: “Ora io, che prima ho amministrato i vostri affari ed ero famoso e ammirato ed invidiato da tutti, non solo sono stato privato di tutto ciò, ma anche sono stato espulso dalla mia patria e sono supplice di altri, mentre fino ad ora io sono stato un benefattore degli altri”.

Non pare dubbio che il riferimento fornito da Apsine e il contesto alludano alla situazione espressa nelle epistole demosteniche, e inoltre lo stesso lessico adoperato dal tecnografo è identico a quello demostenico: *κάθοδος, ἔλεος, πατρίς, ἰκέτης, εὐεργέτης, ζηλω, διοικῶν τὰ ὑμέτερα πράγματα, μεταβολῆς ἄξια*. Naturalmente, la citazione di Apsine non vuole essere letterale e forse era fatta a memoria su esercizi scolastici, ma appare evidente che si tratti di una parafrasi di passi attinti dalle epistole 2-3 e probabilmente dai seguenti: 2,13; 19-25; 3,5; 19-28; 34; 38³³.

E tuttavia, già il Kohl, nella sua antica dissertazione³⁴, aveva inferito dal passo apsiniano che l'epistola 2 era stata usata qui come un tema retorico-politico da discutere nei circoli retorici imperiali. Qualche tempo fa, anche il Goldstein³⁵ con maggiore franchezza aveva riconosciuto nella trattazione apsiniana la volontà di utilizzare proprio la seconda lettera alla stregua di “*apologetic demegoriae*”, aggiungendo: “In any case, *Ep. 2* for Apsines was a historical source, and the theme would not be imaginative fiction”.

Il Goldstein sostiene che anche l'anonimo retore autore della *epist.* 12 pseudo-eschine (e pur sempre dell'età della Seconda Sofistica) avrebbe preso senz'altro la seconda epistola demostenica “as his model”³⁶, come mezzo del *κινεῖν τὸν ἔλεον ἐκ τοῦ παρὰ τὴν ἄξιαν*. Ma è meglio rileggere il passo del retore di Gadara che rappresenterebbe il terzo testimone, sia pure in modo parafrastico, oltre lo Pseudo-Ermogene e lo Pseudo-Aristide (10,19, p. 91 Patillon)³⁷:

³³ Nella recente edizione curata da M. R. Dilts e G. A. Kennedy, *Two Greek Rhetorical Treatises from the Roman Empire*, Leiden-New York-Köln 1997, p. 211, n. 281, i curatori annotano: “Perhaps a paraphrase from memory of Demosthenes, *Epistle* 2, 13, or of some other letter, genuine or spurious, extant in Apsines time”.

³⁴ R. Kohl, *De scholasticarum declamationum argumentis ex historia petitis* (“*Rhetorische Studien*” 4), Paderbornae 1915, nr. 327.

³⁵ J. A. Goldstein, *The Letters of Demosthenes*, p. 285. Vd. a pp. 285-286 il calzante accostamento anche con le *Declamationes* di Libanio 19 e 20.

³⁶ *Ibidem*, p. 285.

³⁷ Patillon, *ed. cit.*, p. 159, n. 531, rinvia all'*epist.* 2,13 demostenica, e confronta Cic. *De inv.* 1,108 per l'espressione *praeter spem* e 1.109 per l'*indignatio* di sapore

« Ἄλλὰ νῦν ὁ πρότερον διοικῶν τὰ ὑμέτερα πράγματα καὶ λαμπρὸς καὶ περίβλεπτος ὢν καὶ ὑπὸ τῶν πάντων ζηλούμενος οὐ μόνον τούτων ἀφήρημαι, ἀλλὰ καὶ τῆς πατρίδος ἐξελήλαμαι, καὶ ἰκέτης ἄλλων γίνομαι ὁ τέως ἄλλους εὐεργετῶν».

Per la lettera terza, si noti la ricercata sequenza allitterante che caratterizza il par. 36: παρέστηκεν... πολὺ μοι περίεστι... πραγμάτων... πρὸς τοῦτον εἰπεῖν... ἐκ τοῦ περιόντος ταῦτα ποιῶ, ἀλλ' ἀπὸ τῆς αὐτῆς σπουδῆς καὶ προαιρέσεως... πραγματεύομαι. περίεστι... περιγένοιτο.

E sempre per delineare il quoziente di retoricità inerente i testi epistolari demostenici nel loro insieme, si deve segnalare come la strategia dell'oratore di basare la sua autodifesa sui concetti di fortuna, capacità e meriti politici, la virtù etica e la passata autorevolezza abbiano avuto successo nella teoria retorica, fino a ritrovarsi del pari in un testo cicero-niano, la *Pro Manilio*, in quella che venne scolasticamente definita la *quadriga virtutum: felicitas, scientia rei militaris, virtus, auctoritas*³⁸.

Certamente, poi, l'attenzione stilistica dei retori d'età imperiale nei riguardi dei testi demostenici avrà risentito del lungo lavoro esegetico che essi avevano alle spalle e di cui potevano disporre in modo più completo di noi, a partire dalle riflessioni sulla λέξις ὀγωνιστική nel terzo libro della *Rhetorica* aristotelica e soprattutto dalla filologia alessandrina di Didimo col suo Περὶ Δημοσθένους incentrato proprio su questioni di grammatica e stilistica, senza dimenticare il *De Demosthene* dionisiano e specialmente le osservazioni contenute nel *De compositione verborum*, a proposito del τόνος e dell'ἑμμέλεια (cap. 50), virtù stilistiche che stanno proprio a ridosso della βαρύτης e della τροχύτης rilevate dai nostri retori.

Ma l'influsso più sensibile sarà forse venuto dalla teoria sul δεινὸς χαρακτήρ demostenico, enunciata nel *De elocutione* pseudo-demetrianò, ma probabilmente da datare all'età del primo atticismo imperiale³⁹.

demostenico. Inoltre, annota: "Ce lieu est proche de ce qu'Apsinès appelle la sévérité, βαρύτης" (p. 91, n. 533).

³⁸ Cic. *Manil.* 10-16: il vero capo politico deve possedere scienza guerresca, virtù militari, qualità morali, prestigio e fortuna. Vd. N. W. e N. J. DeWitt, *Demosthenes VII: Exordia and Letters*, Cambridge, Mass.-London 1986, p. 257.

³⁹ Vd. *De eloc.* 242-244; 253-255; 262-264; 278-280; 245-247; 267-269; 281-282; 299-301. Al par. 48 (p. 18 Chiron) lo stile τροχὺ è attribuito a Tucidide, come elemento costitutivo della μεγαλοπρέπεια. Lo stesso Ermogene chiama in causa i precedenti interpreti demostenici in *De id.* II,7, pp. 362,25-363,5 Rabe. Per la teoria dell'*ethos* dell'oratore, vd. anche Cic. *De or.* 2,189 e *Or.* 69.

I numerosi rinvii ermogeniani alle epistole, oltre che a quasi tutte le orazioni, confermano l'immediato influsso del retore sull'esegesi retorica posteriore intorno a Demostene, come ci indicano d'altronde le numerose citazioni di Ermogene, spesso citato solo come ὁ τεχνικός. E ciò contribuisce a spiegare anche la situazione della tradizione scoliastica che tralascia nel più assoluto silenzio l'esegesi retorica su Demostene intercorsa fra Dionigi ed Ermogene, cosicché il Volkmann poteva affermare che gli scoli demostenici "sich völlig auf dem Standpunkte der Hermogenianischen Technologie befinden"⁴⁰.

Lo stesso termine tecnico di βαρύτης non si riscontra nei trattati di retorica del IV sec. di Aristotele, Pseudo-Anassimene e Pseudo-Demetrio, né — secondo Patillon — in Dionigi, ma per la prima volta proprio nei trattati di Ermogene, Pseudo-Aristide ed Apsine di Gadara (III sec.), anche se è probabile che Ermogene per primo lo abbia derivato da quella retorica alessandrina per noi molto oscura e forse da Ermagora o da Didimo. Allora apparirebbe essere nel giusto Patillon, quando afferma che il primo teorico che avrebbe utilizzato questo termine (che per lui sarebbe lo Pseudo-Aristide, mentre per noi sarebbe di origine alessandrina) lo avrebbe fatto "pour rendre compte de certains effets de style qu'il observait chez Démosthène"⁴¹.

Da qui la conferma della rilevanza per la storia della critica letteraria e retorica antica della presenza multipla di passi epistolari demostenici nei manuali d'età imperiale.

Tuttavia, in realtà, l'affermazione del Patillon sull'assenza del concetto di βαρύτης presso gli opuscoli retorici dionisiani non appare esatta, in quanto Dionigi conosce almeno già il termine retorico βάρος congiunto a volte con lessemi simili quali σεμνός, αὐστηρός, εὐσταθής, φιλόρχαιος, in quanto caratteristiche stilistiche di De-

⁴⁰ R. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*, Leipzig 1885, II ediz., p. 142. Vd. M. Lossau, *Untersuchungen...*, cit., 144-145, e inoltre p. 111: "Ist mit großer Sicherheit für die 2. Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. die Existenz eines Demostheneskommentars vorauszusetzen, dessen Gegenstände im wesentlichen dieselben waren, wie die der alexandrinischen Dichterexegese".

⁴¹ M. Patillon, "Notice" a *Pseudo-Aelius Aristide, Arts Rhétoriques, Livre I*, Paris 2002, p. 65. Sulla riproduzione della parte finale dell'*epist.* 3 nello Pseudo-Aristide e su una allusione nelle orazioni del 'vero' Elio Aristide, cfr. G.H. Schaefer, *Apparatus criticus et exegeticus ad Demosthenem*, Londini 1827, Tomus V, pp. 750-752.

mostene e Tucidide, che appartengono al πάθος. Differentemente, il termine περιβολή, riferito soprattutto sempre allo stile demostenico, benché già usato da altri, come Isocrate, in senso diverso, sembra trovarsi per la prima volta proprio nello Pseudo-Aristide alla stregua di un vero "rhetorischer Kunstaussdruck"⁴².

La qualità del βάρος che Kindstrand traduce con "gravity", "dignity"⁴³ può essere ritrovata secondo Dionigi in Demostene assieme a τόνος e πικρία, in *Demosth.* 34 e in Tucidide in combinazione con πάθος, nel *De imit.* 6,3, mentre si legge in unione con σεμνότης in *De comp. verb.* 23,7: tutto ciò indica che Dionigi adopera l'aggettivo βαρύς per illustrare l'aspetto emozionale, pieno di forza, dell'oratoria attica (Demostene ed Eschine, in particolare). Diversamente Ermogene, nel capitolo decimo del secondo libro del *De ideis*, inserisce la discussione sull'eccellenza demostenica all'interno del λόγος πολιτικός, ma con la sottile distinzione fra le qualità del gruppo facente capo all'ἦθος e quelle della sezione incentrata sul μέγεθος, e curando la stretta sinergia fra σφοδρότης, τραχύτης, ἀλήθεια in netta opposizione con ἐπιμέλεια e ἐπιείκεια (*Id.* 1,7, p. 260, 13-14 R.; 2,6, p. 350, 16-18 R.; 2,7, p. 359, 23-24 R.), Entrambi comunque muovono la loro teoria letteraria nel campo della *synkrisis*.

Un'ulteriore osservazione al testo dello Pseudo-Aristide è questa: le ἰδέαι che per la prima volta vengono ritrovate o rielaborate in modo originale, come ἐπιστροφή, περιβολή, σφοδρότης, ἐπιμέλεια, κόλασις, βαρύτης, non sono illustrate o commentate adeguatamente come altre *Stilfarben* meglio conosciute dalla tradizione retorica, da Aristotele in poi, ma alla esegesi teorica si preferisce fornire al lettore l'esemplificazione demostenica; ciò potrebbe essere un segno

⁴² Così anche P. Geigenmüller, *Quaestiones Dionysianae*, diss. Lipsiae 1908, p. 66 e W. Schmid, *Die sogenannte Aristidesrhetorik*, "RhM" 72, 1917, p. 252. Vd. anche *ThGl*, s.v. βάρος, p. 136 D, come *gravitas dicendi*. Si aggiunga che spesso, nei manoscritti di opere retoriche, βαρύς alterna e viene confuso con βραχύς e βαθύς. Annota poi lo Schmid, *art. cit.*, p. 254: "σεμνότης, βαρύτης, κτλ. nur in voraristideischen Schriften über Stil nachweisen können; wahrscheinlich sind sie auch theophrastisch".

⁴³ J. F. Kindstrand, *The Stylistic Evaluation of Aeschines in Antiquity*, Uppsala 1982, p. 35. Vd. J. C. T. Ernesti, *Lex. technol. Graec. rhet.*, Leipzig 1795 (= Hildesheim 1962), s. v. βάρος, p. 55, e G. L. Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric*, Thessalonica 1973, p. 16. J. Martin, *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, München 1974, interpreta τραχύτης alla stregua di "Schroffheit der Darstellung": pp. 319; 339-345; 383. Ancora utile, anche se bisognoso di aggiunte, S. Preuss, *Index Demosthenicus*, Leipzig 1892.

della dipendenza del nostro tecnografo da un più antico manuale scolastico di figure retoriche, forse dipendente a sua volta da un commentario demostenico, sulla linea, per intenderci, del *De figuris* di Rutilio Lupo (coevo dei nostri testi), o de *De figuris Demosthenicis* di Tiberio (IV sec.)⁴⁴.

* * *

Riassumiamo i concetti basilari già esposti.

La forma stilistica della *τραχύτης* o “asprezza”, “severità espressiva” (254,22-260,15) è adoperata in situazioni di critica e di accusa, per il retore di Tarso, in stretta sequenza con l’idea di *σφοδρότης* o “veemenza” (260,16-264,4). Tale tipo di *psogos* diretto verso un personaggio di alto rango, come dei giudici o un’assemblea politica (così nel caso demostenico), arreca al discorso *τραχύτης*, mentre la *σφοδρότης* si produce nel discorso di rimprovero diretto contro persone di rango inferiore. Per Ermogene le figure retoriche connesse sono l’interrogazione, la *brevitas*, la sincerità, il *pathos*. Egli tuttavia descrive anche dei mezzi per ammorbidire gli effetti di una eccessiva ruvidezza comunicativa, quali l’allusione, la sfumatura, l’esitazione, l’apparente indecisione. Vengono citate tre volte le epistole 2-3 e tre volte il *De falsa legatione*, con perfetto parallelismo, ad evidenziare il valore di scritti politici anche delle lettere, al pari dei discorsi più famosi. Tutti questi scritti sono accomunati per il tecnografo dallo stesso scopo di *θυμὸν κινῆσαι* (223,14).

Entrambe le qualità stilistiche afferiscono alla categoria più ampia del *μέγεθος* e per la loro analisi il retore si riferisce al contenuto concettuale, alla forma espressiva, alle figure impiegate, alla *compositio*, al ritmo. Allorché si voglia ricorrere alla requisitoria e all’accusa, non bisogna curarsi di evitare lo iato e nell’*elocutio* si può fare uso di apostrofi e traslati. Interessante è poi la presenza dei due termini, “veemenza” e “asprezza”, anche nell’analisi del dettato di Eschine (*Id.* II, 11, p. 399,4,17 Rabe)⁴⁵.

⁴⁴ Cfr. Schmid, *art. cit.*, pp. 256-257. Così conclude lo Schmid, p. 254: “Offenbar war das 1 Buch der Aristidestechne das einzige vor Hermogenes geschriebene, das eine ganz Ideenlehre nur aus Demosthenes ableitete”. Lo studioso di Tubinga supponeva inoltre che Ermogene avesse tenuto presente non solo lo Pseudo-Aristide, ma anche le opere omonime *De ideis* dei sofisti del II sec. Adriano e Dionisio di Mileto (p. 239).

⁴⁵ Vd. G. Lindberg, *Hermogenes of Tarsus*, in ANRW II,34,3, 1997, pp. 2015-2016.

Nello Pseudo-Aristide, invece, la *τραχύτης* non è trattata separatamente, ma citata come *virtus dicendi* insieme alla *σφοδρότης* e all'*ἔμφασις* nel capitolo dedicato a quest'ultima (109-118; 119-123, Patillon); Lindberg opina che tale stretta connessione fra le tre qualità può essere avvicinata alla discussione ermogeniana su "the idea which constitutes a union between the aggressive intensity of thoughts and expression and the distinctive and magnificent manner of speech"⁴⁶.

Per Hagedorn esiste una analogia tra la *τραχύτης* ermogeniana e la *δαινότης* presso Dionigi e lo Pseudo-Demetrio, in termini, diciamo, di *psogos* e *indignatio*; d'altronde, in Dionigi *τραχύς* è coordinato con *πικρός* nel *De Demosthene* (171,4 ss. Us.-Rad.)⁴⁷.

Per quanto riguarda invece la *βαρύτης*, interpretata con "Weight" da Lindberg, con "indignation" da Wooten e con "sévérité" da Patillon⁴⁸, i concetti di quest'idea riguardano la sfera della *reprehensio* o *vituperatio*, come quando (ed è il caso demostenico) un personaggio ripercorre il servizio compiuto e rimprovera i destinatari per la loro scarsa valutazione, che lo ha condotto ad una punizione immeritata in luogo di onori e riconoscimenti (364,1-368,21 Rabe). Un ulteriore argomento da aggiungere è quello della menzione di altri che, pur avendo poco meritato, ricevono quegli apprezzamenti negati a chi parla. Le figure indicate sono la *comparatio*, la *moderatio*, l'ironia e l'autoironia, e inoltre, la semplicità e la sincerità, nella pur contenuta *indignatio*, come espressioni delle "idee" dell'*ethos*, tese all'effetto della persuasione.

L'ironia può essere mostrata in singole espressioni o può comprendere la stessa impostazione di un caso e si attua sia nella richiesta ai destinatari se sia possibile disputare ancora su fatti acquisiti, sia sulla pretesa di mettere in dubbio valori generalmente ammessi dagli stessi ascoltatori (367,13-19). Anche il tema dell'ingratitudine degli ascoltatori e l'attesa frustrata dell'oratore sono mezzi raccomandati nel *De ideis*. Così commenta Lindberg: "In this way, Weight not only gives the character or the psychological portrait of a good man who has been wronged by people he trusted and served, but the idea also contributes to the rhetorical effect specific to Ethos, persuasiveness"⁴⁹.

⁴⁶ *Loc. cit.*, p. 2016, n. 184.

⁴⁷ D. Hagedorn, *Zur Ideenlehre des Hermogenes*, Göttingen 1964, pp. 34-41 e 66-67.

⁴⁸ Lindberg, *art. cit.*, p. 2032; C. W. Wooten, *Hermogenes' On Types of Style*, Chapel Hill and London 1987, capp. 364-368; M. Patillon, *Pseudo-Aelius Aristide, Arts Rhétoriques*, I,1, Paris 2002, capp. 35-47.

⁴⁹ *Loc. cit.*, p. 2034.

Ermogene cita due volte le lettere demosteniche, la 2 e la 3, ancora nella sezione sulla *severitas* o *gravitas* (cap. 8) — con un originale accostamento con lo stile dei discorsi di Temistocle (366,17 ss.) — tre volte il *De corona*, e una volta il *De falsa legatione*, con un'ulteriore equiparazione fra epistole e discorsi all'insegna del comune λόγος πολιτικός, che qui diventa un vero discorso vivente, ἔμψυχος λόγος (368,21).

Per ciò che concerne invece lo Pseudo-Aristide (35-47 Pat.), la βαρύτης consiste nell'affermazione di qualcosa di inaspettato, contro l'opinione diffusa e tale da stupire e colpire l'uditorio; il mezzo principale si basa sulla *reductio ad absurdum* degli argomenti dell'avversario che si vuole confutare. Inoltre, si può ricorrere alla *dubitatio*, al contrasto fra danno subito e apprezzamenti negati, alla privazione di benevolenza da parte degli ascoltatori, al giudizio negativo del proprio operato e alla tristezza personale relativa. Gli *schemata* connessi sono l'ironia, l'indignazione morale, le esclamazioni, l'aposiopesi, la sincerità proclamata: l'*ethos* è quindi complesso, essendo necessario conciliare la moderazione e la franchezza a volte rude, come in Demostene. L'epistola terza è citata due volte, assieme a numerosi rimandi al *De corona* e al *De falsa legatione*, messi tutti sullo stesso piano di valore esemplare di genere politico. Lo stesso esempio di *epist.* 3,37 è utilizzato anche da Ermogene per illustrare presso Demostene una correzione dell'asprezza, διόρθωσις, assieme ad una μετρίῳ λειότης (*Id.* 257,12-13 R.: quest'ultimo concetto già usato da Dionigi per descrivere lo stile isocrateo, in *Isocr.* 13,4), in modo da fare meglio appello alla buona coscienza dell'uditorio⁵⁰.

Una forma tipica dell'*elocutio* demostenico, anche nelle sei *Epistole*, è quella del dilemma, a cui Ermogene attribuisce molta importanza, testimoniataci nel *De inventione* attribuito al suo nome, che così recita nel quarto libro (par. 6): "Il dilemma è una figura dell'espressione che ha aspetto di veemenza e di verità. Ed è tale quando, ponendo due domande all'avversario, siamo preparati a confutare sia l'una che l'altra risposta. Occorre però che le domande siano opposte fra loro, in modo che l'avversario risponda assolutamente a questa o a quella". Questa figura nel passo successivo è trattata come tipicamente demostenica (par. 6, in fine). È probabile che l'autore di questo

⁵⁰ Per quanto riguarda la teoria ermogeniana degli esempi tratti dai poeti, vd. L. Spina, *Ermogene e la citazione poetica*, in A. De Vivo – L. Spina, "Come dice il poeta..." *Percorsi greci e latini di parole poetiche*, Napoli 1992, pp. 7-20.

manuale, che cita più volte il *De corona*, avesse presente anche le lettere, anche se non vi fa cenno esplicitamente⁵¹.

Interessante è anche notare che le qualità dello stile da Dionigi riconosciute come proprie tucididee (*Thuc.* 23, Us.-Rad. 1,360,9 ss.) e cioè τόνος, βῆρος, πάθος, δεινότης, nel sistema dello Pseudo-Aristide sono prodotte attraverso le "idee" di σφοδρότης e di βαρύτης e avvicinate a Demostene⁵².

In un recente saggio dedicato alla metodologia delle *ideai* ermogeniane a cura di I. Rutherford (*Canons of Style in the Antonine Age. 'Idea' – Theory and its Literary Context*, Oxford 1998), alcune riflessioni sono dedicate proprio alle *Epistole* demosteniche quali portatrici di *indignatio* e *severitas*: "Another idea which may have originated in sophistic declamation is *barytes*. This is one of the hardest *ideai* to understand" (p. 28). Si ipotizza dunque un passaggio dalla pratica retorica (della Seconda Sofistica) alla teoria stilistica, anche con il ricorso al 'linguaggio figurato'. "I suggest that *barytes* represents the stylistic counterpart of a type of declamation that we hear about the *Lives of Sophists* and in other sources" (p. 29); si fanno qui gli esempi di Rufo di Perinto, Polemone, Ermocrate di Focide, Antioco di Ege (n. 17). "These reflections on how sophistic declamation may have contributed to the development of the theory of *ideai* suggest that a modification should be made to the orthodox view of its development" (p. 30). Rutherford suggerisce, cioè, di modificare la tradizionale visione dovuta ad Hagedorn (che abbiamo già discusso) di far risalire il sistema delle 'idee' stilistiche alle teorie retoriche di Dionigi di Alicarnasso, come ulteriore sviluppo di queste stesse. L'analisi viene ripresa alle pp. 80-83, in cui si parla anche della *trachytes* (n. 6), e in cui si riconosce nelle *Epistole* una analogia con l'oratoria pubblica demostenica, per quanto concerne i tre elementi di "function, subject matter and addressee". In realtà, Rutherford non prende in considerazione il fatto storico della quasi totale scomparsa della teoria retorica ellenistica (se si eccettua Filodemo) e non tiene presente che non tutte queste teorie possano essere riflesse nelle opere dionisiane. In altri termini, dovremmo sempre non dimenticare la possibilità che tra le teorie di Teofrasto e la pratica d'età antonina

⁵¹ Fra le varie autocitazioni che Demostene fa nelle sue lettere, si può accennare a quella di *epist.* 3,11 συνέσει καὶ παιδείᾳ, intelligenza e cultura riferite agli Ateniesi, probabilmente in senso ironico, dato che lo stesso nesso si legge nel *De corona*, 127, riferito con sarcasmo ad Eschine, che lo aveva invocato retoricamente nella chiusa del *Contro Ctesifonte*, 260.

⁵² Vd. I. Rutherford, s.v. *Deinotes*, in *Histor. Wörterb. d. Rhetorik*, II, 1994, coll. 467-472. Ancora validi i vecchi studi di D. Krueger, *Die Bildersprache des Demosthenes*, diss. Göttingen 1959 e di G. Ronnet, *Étude sur le style de Démosthène dans les discours politiques*, Paris 1951 (non include le lettere).

furono vergati molti trattati (e molta oratoria ora perduta) che poterono arrivare fino ad Ermogene in modo indipendente da Dionigi. A tali riflessioni portano pure alcune deduzioni avanzate da P. Chiron nel suo commento al *De elocutione* attribuito a Demetrio (Paris 1993, p. 94-95, n. 72 e p. 118, n. 239-240), secondo le quali è possibile riconoscere nella teoria della *trachytes* una duplicità di fonti, quella peripatetica della 'teoria fonetica' e quella 'mimetica' di origine stoica: "Le point de rencontre entre ces deux analyses est évidemment le mot *τραχύ*, commun aux deux systèmes et qui a dû être, pour Démétrios, l'instrument du passage d'une théorie à l'autre" (p. 118). Chiron opportunamente cita anche un frammento del *Περὶ ποιημάτων* di Filodemo (*Pap. Herc.* 994) ove si legge riprodotta tale terminologia, attribuita dal Gadarese ai *κριτικοί* alessandrini (*ibid.*)

Proprio l'attenzione dei critici del II-III sec. intorno allo stile demostenico ci richiama un'obiezione da alcuni suscitata circa la sospetta "similarità" di alcuni passi delle epistole con altri di orazioni demosteniche. A noi risulta anzitutto, alla luce di una verifica condotta su alcuni passi-tipo (per es., *ep.* 1,13 e *or.* 2,22; *ep.* 2,10 e *or.* 18,244; *ep.* 3,9 e *or.* 20,86, ecc.) che si tratta sempre di una somiglianza concettuale e non verbale; in secondo luogo diciamo che l'oratore a volte nelle lettere era costretto a richiamare in succinto il suo passato e perciò poteva anche ripetere concetti espressi nelle orazioni, i quali certo non si erano dissolti dalla sua memoria (basta leggere i par. 3,9,10,11,12,24 dell'*ep.* seconda, ove l'oratore fa chiare allusioni alle sue ambascerie, coregie, trierarchie, elargizioni di denaro, e al suo coraggio nel redarguire pubblicamente gli errori politici dei suoi concittadini). Ma in terzo luogo proprio la circostanza singolare che Ermogene e lo Pseudo-Aristide mettano a fianco le citazioni epistolari con quelle delle orazioni più famose potrebbe fornire un altro contributo positivo a dissolvere la su ricordata obiezione⁵³.

D'altronde, per gli antichi⁵⁴ l'epistola doveva avere una sua determinata misura, un *prepon*, e quindi qui non si può esigere che essa assuma i contorni di una arringa giudiziaria, che fornisca precisazioni ove non è possibile — come nel caso del processo arpalico — che si dilunghi in particolari noti a chi la scrisse ma ignoti per i posteri.

⁵³ A. Neupert, *De Demosthenicarum quae feruntur epistularum fide et auctoritate*, Lipsiae 1885, pp. 25 ss.; P. Treves, *Apocriphi demostenici*, "Athenaeum" 4, 1936, pp. 249-250.

⁵⁴ Cfr. V. Weichert, *Demetrii et Libanii qui feruntur τύποι ἐπιστολικοί et ἐπιστολιμαῖοι χαρακτήρες*, Lipsiae 1910, pp. XII-XVI.

Anzi, bisogna sottolineare che Demostene ci fornisce un particolare sul discorso pronunciato per il processo arpalico e che non ci è giunto; al par. 15 dell'*ep.* 2 egli afferma: "Quali tra le cose giuste, che salvarono le persone dopo giudicate, io non dissi in mia difesa?". E tale esplicito accenno ad una auto-apologia, nel silenzio generale dei contemporanei, va a sostenere la smunta menzione presso Ateneo (13,592) di un λόγος περὶ χρυσίου pronunciato dall'oratore in tribunale in occasione di quel processo "epocale"⁵⁵.

Essendo la difesa delle prime quattro epistole demosteniche fondate non solo su esempi, metafore ed entimemi di tipo dimostrativo-refutativo, ma anche su *pisteis* più etiche (cioè articolate su emozioni e carattere) che dialettiche (cioè logico-deduttive), l'attenzione al carattere dell'uditorio che si vuole persuadere viene espressa su tre elementi: emozioni, virtù e vizi, le condizioni della *tyche*. Una tale comprensione dell'*ethos* dell'uditorio permette all'oratore di comporre un discorso unitario appropriato alle esperienze dirette del senato e del popolo ateniese e così la persuasione si può produrre per la corrispondenza tra il carattere delle argomentazioni e la natura del destinatario. La considerazione del carattere dei destinatari è significativa nella misura in cui essa si riattacca all'argomentazione logica portata sui fatti in causa.

Mentre invece tre elementi costituiscono nell'esposizione la triade morale dell'*ethos* dell'autore: il primo è rappresentato dalla sua preoccupazione simpatetica dei destinatari, che lo porta a parlare dei problemi partendo dalla premessa dell'opinione comune del pubblico, del suo atteggiamento psicologico e delle sue aspettative: egli parla infatti senza orgoglio intellettuale. Il secondo consiste nella correttezza

⁵⁵ Ricordiamo inoltre che in entrambi i manuali qui esaminati la *barytes* demostenica si accompagna al procedimento della dimostrazione *per absurdum*; Hermog. p. 367,11: τὰ ἐναντία διὰ τῶν ἐναντίων ἐνδείξεται. Ps. Arist. p. 116,1: ὅταν εἰς ἄτοπον ἀπάγῃς τὸν λόγον. Comunque, il ragionamento "severo" avviene κατὰ γνώμην καὶ σχῆμα (Ps. Arist. p. 114,35,1). Infine, riteniamo si alluda alla situazione delle lettere demosteniche anche in un altro passo di Apsine, laddove, parlando dei proemi, si indica la strategia della βαρύτης ἐξ ἀπολογίας davanti ai giudici, per un accusato ingiustamente, con due citazioni che appaiono parafrasi del dettato epistolare demostenico, non rilevate dal Patillon (*Ars* 1,67, p. 15 Pat.). Apsine attinge ben 63 volte ai testi demostenici. Un ottimo inquadramento sui confini retorici dell'autoelogio (ben presente nei nostri passi demostenici), codificato poi dal *De laude ipsius* plutarco, è in L. Pernot, "Periautologia". *Problèmes et méthodes de l'éloge de soi-même dans la tradition éthique et rhétorique gréco-romaine*, "REG" 111, 1998, pp. 101-124, specialmente con il ricorso proprio ai manuali di Ermogene, Apsine, Pseudo-Aristide, pp. 113 ss.

za della conoscenza dei fatti discussi e del procedimento logico dell'*argumentatio*: egli parla in modo giusto e ragionevole, non fondandosi sull'inganno o su un interesse solo personale. In terzo luogo, vi è la questione della giustizia, contraria sia agli interessi di parte, sia al tradimento della patria.

Così la tecnica persuasiva dell'oratore risulta da una combinazione di tre differenti attributi che corrispondono ai tre elementi del discorso oratorio secondo la retorica aristotelica: la prudenza (φρόνησις) in rapporto a ciò di cui parla l'oratore; la virtù (ἀρετή) per ciò che concerne l'attitudine e le qualità e i meriti dello stesso; la benevolenza (εὐνοία) verso chi ascolta, o legge il messaggio (Aristot. *Rhet.* 2,1, 1378 a 8)⁵⁶.

In definitiva, ci sembra di poter ricavare come il riutilizzo in opere affini ma diverse del rango di quelle di Ermogene, dell'*Ars* attribuita ad Elio Aristide e di Apsine, di un testo demostenico in apparenza secondario come quello epistolare, possa significare non solo la forte persistenza in ambito declamatorio della Seconda Sofistica dei testi anche "minori" demostenici, non solo la loro equiparazione a livello esemplare con le orazioni maggiori e politiche, ma soprattutto quella forma straordinaria e nuova di unificazione che si realizzò, tra l'età antonina e l'età severiana, tra critica letteraria, teoria estetica, linguistica e stilistica, sotto il tratto unificante della retorica e dell'*imitatio* del più grande fra gli oratori attici⁵⁷.

ANTONINO MILAZZO

⁵⁶ Cfr. W. M. A. Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric II: a Commentary*, New York 1988, pp. 5-6; W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Persuasion through Character*, "Rhetorica" 10, 1992, pp. 211-214. Bisogna pur segnalare la strana assenza delle missive qui studiate nelle disamine di Fr. X. J. Exler, *The Form of the Ancient Greek Letter, A Study in Greek Epistolography*, Washington 1923 (che tratta principalmente delle lettere su papiro) e di M. Van Den Hout, *Studies in Early Greek Letter-Writing*, "Mnemosyne" IV S., 2, 1949, pp. 19 ss. (indaga Erodoto, Tuciddide, la Tragedia, fino all'*Antico Testamento*).

⁵⁷ Vd. J. Bompaire, *L'Apothéose de Démosthène, de sa mort jusqu'à l'époque de la IIe Sophistique*, "BAGB" 1984, pp. 14-26; D. A. Russell, *Greek Declamation*, Oxford 1983, pp. 43 ss.; 53 ss.; pp. 118 ss.; G. A. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton 1983, pp. 96-103; L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Tomo I, Paris 1993, pp. 347-373.

CULTURA ALIMENTARE E STORIA LINGUISTICA IN SICILIA

I. I FRUMENTI

[**Sommario:** 0. Premessa. 1. Storia dell'alimentazione e storia dell'agricoltura. 1.1. I cereali nell'antichità. 1.2. La dialettica tra orzo e frumento. Dai Romani ai Bizantini. 1.3. L'economia agraria nella Sicilia araba. 1.4. L'epoca normanna. 1.5. Grano e orzo nel periodo aragonese. 1.6. Modelli produttivi e consumi nei secoli XII-XV. 1.7. Il mais e il primato del frumento. 1.8. Gli ordinamenti colturali nei secoli XVIII-XIX. 1.9. L'età moderna. Marginalizzazione del grano meridionale e grani esteri. 1.10. Selezione e ibridazione. I nomi scientifici dei grani. 2. Grani duri e teneri. I grani marzuoli. 3. I cereali inferiori segale e avena. La semantica di *jirmanu* e *latinu*. 3.1. I nomi del mais. 4. Riferimenti bibliografici].

0. Premessa

Il presente lavoro si inquadra all'interno del progetto dell'Atlante Generale dell'Alimentazione Mediterranea (AGAM), ideato dal Prof. Domenico Silvestri dell'Istituto Orientale di Napoli. Il progetto, che si propone come obiettivo lo studio delle *Wörter und Sachen* all'interno del mondo dell'alimentazione mediterranea, prevede la realizzazione di una serie di Atlanti tematici costituiti da varie sezioni. La prima di queste è dedicata ai cereali e ai loro derivati, che hanno rappresentato, sin da epoche antichissime, l'alimento base delle civiltà del Mediterraneo (Silvestri 2002 15-18).

Punto privilegiato di osservazione di questa mia ricerca è stata la Sicilia. Oggetto dell'indagine è il lessico relativo ai grani, alle farine che se ne ricavano e ai prodotti della manipolazione di queste ultime.

Partendo dai termini alimentari del siciliano, ma guardando fin dove possibile al resto d'Italia e d'Europa, questo lavoro mira a ricostruire un capitolo di storia linguistica e culturale della Sicilia, che si rivela particolarmente interessante anche alla luce degli intensi

scambi culturali e commerciali che l'isola ha intrattenuto nel corso dei secoli con le altre aree italiane, europee e con l'area del Mediterraneo.

Per quanto concerne i materiali linguistici studiati, punto di partenza imprescindibile sono stati i cinque volumi del *Vocabolario Siciliano* (VS) di Piccitto-Tropea-Trovato. A questo ha fatto seguito lo spoglio degli altri lessici dialettali siciliani disponibili e dei maggiori dizionari regionali italiani.

Per quel che concerne le diverse varietà di grani siciliani, la loro diffusione, i tempi di semina e raccolta — dati spesso rilevanti per spiegarne anche i nomi e la motivazione che ne è alla base — sono state utilissime opere come *I frumenti siciliani* di U. De Cillis (1942) e le *Coltivazioni erbacee* di A. Jannaccone (1950).

I dati dialettologici relativi ai centri di Carlentini (SR), Nicosia (EN) e Dèlia (CL), a cui si fa riferimento nel corso del presente lavoro, sono tratti dagli etnotesti contenuti in alcune tesi di laurea assegnate nell'ambito delle Cattedre di Geografia Linguistica e di Linguistica Italiana dell'Università di Catania (cfr. Giuffrè 2002, Graci 2002, Guglielmino 2002).

Per il centro di Scicli (RG), i dati presentati in questo lavoro sono stati raccolti da me stessa tramite inchieste a "conversazione libera" (cfr. Grassi, Sobrero, Telmon 1997 275) e con l'ausilio del *Questionario sulla Cultura e usi alimentari in Sicilia* (1997), ripubblicato in Ruffino, Bernardi (2000)¹.

1. Storia dell'alimentazione e storia dell'agricoltura

La storia dell'alimentazione della Sicilia e di tutto il Meridione d'Italia presenta stratificazioni e sedimentazioni risalenti ad epoche storiche remote che possono essersi originate in spazi geografici lontani. Essa è riflesso e testimonianza di passaggi, incontri, commistioni,

¹ Molte persone mi hanno aiutato in questa indagine. A loro desidero che vada il mio grazie riconoscente. In particolare al Prof. Sebastiano di Fazio della Facoltà di Agraria dell'Università di Catania che mi è stato prodigo di consigli in ordine alla bibliografia relativa alle coltivazioni cerealicole e al reperimento dei testi, al Prof. Salvatore C. Trovato, della Facoltà di Lettere della stessa Università, col quale ho sempre discusso i rapporti tra cultura alimentare e storia linguistica della Sicilia e, non ultimi, ai miei informatori di Scicli: Giovanna Di Benedetto, Carmelo Portelli, Ignazio Cannizzaro, Angelo Fiorilla, Giuseppe Incatasciato.

intensi dialoghi con il mondo mediterraneo, l'Europa continentale e l'Oriente.

In particolare, la storia dell'alimentazione della Sicilia non può prescindere dalla storia dell'agricoltura e soprattutto dalla storia dei cereali, pur con le dovute differenze e peculiarità legate agli ordinamenti colturali delle diverse aree geografiche. Il carattere "eminente e prioritariamente mediterraneo" dei cereali (Silvestri 2002 16) si rispecchia nella storia della nostra isola, che diventa emblematica della storia economico-culturale dell'intera area mediterranea.

Sin dai tempi più antichi, infatti, l'agricoltura siciliana ha goduto di fama eccezionale, costituendo una delle più importanti fonti di ricchezza e il perno intorno a cui ruotava la vita economica dell'isola.

1.1. I cereali nell'antichità

L'apparizione del grano in Sicilia coincide, molto probabilmente, con l'arrivo dei Fenici, i quali l'avrebbero importato dalla Palestina tra l'XI ed il IX sec. a.C. Il territorio dell'isola si mostrava, infatti, particolarmente adatto a simili coltivazioni e permetteva di ottenere rese molto alte (Diodoro Siculo XI, 20,4).

Le notizie di cui disponiamo riferiscono della consuetudine diffusa tra i Fenici di consumare i cereali sotto forma di bolliti, ma soprattutto di pane e focacce di vario tipo (Flandrin, Montanari 1999 57). Questi cibi — come mostrano le più recenti ricerche archeologiche e antropologiche — venivano offerti in dono in occasione di riti e celebrazioni religiose. L'usanza di oblazioni rituali, diffusa nel mondo orientale, si perpetuò in Occidente con l'offerta di focacce decorate mediante stampi in terracotta rinvenuti, oltre che a Cartagine, anche in Sardegna, Sicilia e Spagna (Flandrin, Montanari *cit.* 57).

Le vivande preparate con cereali erano anche alla base dell'alimentazione delle colonie fenicie d'Occidente. La *puls punica*, che costituiva il pasto quotidiano di queste popolazioni, altro non era che un bollito di cereali preparato aggiungendo alla farina, stemperata nell'acqua, formaggio fresco, miele e uova².

Nella Sicilia occidentale, sotto i Cartaginesi, la cerealicoltura viene

² Per la ricetta della *puls punica* cfr. Catone, *De agricultura* 85: "Pulsem punicam sic coquito. Libram alicae [di spelta, n.d.a.] in aquam indito, facito uti bene madeat: id infundito in alveum purum, eo casei recentis [...], mellis [...], ovum unum, omnia una permisceto bene. Ita insipito in aulam novam".

incrementata a scapito delle colture arboree, al fine di evitare la concorrenza coi produttori delle città africane ed assicurarsi allo stesso tempo il necessario fabbisogno di grano (Diodoro Siculo XXXIV 4).

Con la diffusione degli insediamenti greci nella parte orientale dell'isola, la cerealicoltura visse un periodo di splendore: le popolazioni delle città greche della madrepatria avevano grande necessità dei prodotti siciliani, quali orzo e grano, la cui importazione è ben documentata sin dal V secolo (Tucidide, *Storie* III 86). Sebbene venissero favorite anche altre colture, è certo che il grano dovette rivestire un ruolo fondamentale nella vita delle città greche di Sicilia. Anzi, è con la colonizzazione greca che si assistette nell'isola al passaggio dal paesaggio naturale al paesaggio agricolo inteso come forma volutamente e sistematicamente imposta alla natura dalle attività dell'uomo (Martin, Pelagatti, Vallet 1978 421).

Il grano veniva conservato in casa e macinato a seconda del fabbisogno familiare. Gli scavi hanno dimostrato l'importanza e la grande presenza delle macine, così come offrono ragguagli sulla loro progressiva evoluzione (Martin, Pelagatti, Vallet *cit.* 416).

I dati a nostra disposizione non ci permettono di affermare con certezza quali varietà di grano venissero coltivate nella Sicilia ellenica, data anche la mancanza di chiarezza nella terminologia usata dagli antichi per designare i diversi tipi di grano. In epoca classica i Greci usavano la parola σῖτος³ per i cereali in genere, πυρὸς per il frumento e χρίδη per l'orzo (cfr. Teofrasto *Historia plantarum* I, 3; IV, 5).

Quasi certamente dovevano coltivarsi il *triticum* e il marzuolo (Cancila 1989 53). Quest'ultimo era certamente il τριμηνυσιός dei Greci (Teofrasto *cit.* VIII, 4), quella varietà che in Sicilia, nonché in area calabrese e grecanica, prenderà il nome di *trēmēnīa*, *trīminīa*, forme, queste, etimologiche rispetto a *tumminia*, *tuminia*, *timilia*, indicanti un grano trimestrale, che si semina in inverno o in primavera e che si miete tra giugno e luglio (→ 2.).

Grazie alla testimonianza di Varrone (I, 44-45) abbiamo notizia delle varietà di cereali e legumi diffuse nel mondo latino: "Seruntur fabae modii iv in iugero, tritici v, hordei vi, farris x [...]. Primum plerumque e terra exit hordeum diebus vii, nec multo post triticum;

³ La voce σῖτος ha, nei poemi omerici (cfr. *Iliade* 19, v. 306; *Odissea* 9, v. 87), il significato generico di 'cibo'. Ciò conferma la "centralità dei prodotti cerealicoli nel regime nutritivo" dell'antica Grecia (Gallo 2002 879).

legumina fere quadriduo aut quinque diebus, praeterquam faba: ea enim serius aliquanto prodit. Item milium et sesima [...]”.

La Sicilia antica conosceva di certo anche il *far*, forse coincidente con una varietà del *τρία* dei Greci e simile, se non identico, al moderno *Triticum Spelta* L. (Acerbo 1927 28).

Appartenente alla categoria dei grani vestiti più antichi rispetto a quelli nudi⁴ (Pace 1958 I 391), il farro si distingueva per la forte aderenza delle glumelle al seme, tanto che era impossibile, con i metodi comuni della trebbiatura, disfarsi dell'involucro in cui la cariosside era involta. Per questa ragione esso veniva conservato con la pula attaccata e brillato in un mortaio o in un mulino speciale al momento della utilizzazione.

È proprio il nome del mulino a spinta, un tempo azionato da asini e usato per macinare i cereali, a dare il nome ad un piatto tipico di Novara di Sicilia, centro galloitalico di area messinese, noto come *farru* o *čintimme*⁵ (documentazione in Lo Presti 1995 45).

La ricetta di cui si ha notizia è a base di granturco macinato, ma anticamente questa pietanza, dato il nome, doveva essere preparata con il farro. Il granturco “si versa dentro il foro del mulino a mano e si gira piano piano. [...] questo granoturco viene fuori un po' grosso (e) un po' piccolo [...] si mette l'acqua sul fuoco e si mette questo granturco nel crivello e si staccia [...]. I pezzi più grossi si mettono nell'acqua bollente e si cuociono almeno per un'ora [...]. Bisogna rimstarlo in continuazione, poi, per dargli più sapore, si fanno bollire nell'acqua gli ossi del maiale, si spolpano e nel brodo scolato si mette il granoturco [...]. Quando è cotto si aggiunge il sale, [...] la farina [...] piano piano, sempre mescolando affinché non si facciano i grumi [...], e poi si fa cuocere. Quando non ha più il sapore della farina, è pronto. Si può mangiare o caldo o freddo. Quello freddo si può mangiare il giorno dopo, tagliato a spicchi e fritto” (cfr. Lo Presti *cit.*).

La voce *čintimme* si spiega proprio con il fatto che i cereali alla base di questo piatto povero venissero macinati con il *centimolus*, *-ulus* ‘mu-

⁴ Si distinguono grani nudi e vestiti “a seconda che le glume e le glumette aderiscano o no ai granelli maturi” (cfr. GDLI VI 1058). Delle glume del grano — brattee che avvolgono le infiorescenze delle Graminacee — quella esterna “può essere munita di resta apicale e a seconda della presenza o dell'assenza della resta e della sua lunghezza le spighe sono dette rispettivamente aristate, mutiche, semiaristate [...]” (cfr. GDLI *cit.* 1059).

⁵ Si riporta qui la grafia adoperata dall'autrice.

lino a spinta', voce da ricondurre ad una forma greca *κεντόμυλον da κεντέω 'spingere' (Rohlf s 1977 157 s.v. *centimulu*; DEI II 854)⁶.

Il significante *farru*, voce antica quanto il referente a cui rimanda, designa ancora oggi in Sicilia, ma anche in Calabria, sia il farro sia la minestra preparata con questo cereale. In diversi centri siciliani come S. Agata di Militello nel Messinese, Paternò in provincia di Catania, Pòllina nel Palermitano e Partanna nel Trapanese (cfr. VS II 29) la voce è diffusa col significato di 'frumento grossolanamente macinato per farne polenta', ma anche di 'polenta preparata col farro'.

In Sardegna, invece, le parlate campidanesi conoscono la voce *farra* col significato di 'farine, fleur de farine', mentre nei dialetti logudoresi *farre*, *farra* indica una semola d'orzo. La specializzazione della voce *farro* è anche del catalano, dove essa indica un piatto povero, una 'minestra fatta con farine grosse'⁷.

Il grano nudo, il *triticum* dei Latini, pare si sia diffuso progressivamente in Sicilia a danno del grano vestito dal momento che esso poteva essere "battuto" e macinato a differenza del *far* e dell'orzo che dovevano essere immagazzinati interi nei granai (cfr. Pace *cit.*).

Nell'alimentazione della Sicilia greca non poteva mancare l'orzo, prossimo per importanza al *triticum* e al *far* nell'economia dell'Italia antica. Esso fu, forse, il primo cereale coltivato su grande scala in tutta la penisola, ma che in Sicilia venne sostituito dal frumento più rapidamente che in Grecia (Martin, Pelagatti, Vallet *cit.* 425).

Nel mondo greco, infatti, l'orzo ha sempre ricoperto un ruolo di rilievo: sappiamo, ad esempio, che non era considerato cibo umile e grossolano come nel mondo romano o medievale, ma che costituiva

⁶ Già Rohlf s (1930 155) documentando la forma *centimi* per Novara di Sicilia forniva la definizione di 'polenta di granturco macinato a un mulino azionato da un asino'.

⁷ Per il cat. Ferrer (2002 1117) documenta per *farro* i significati di 'specie di grano; spelta; farina grossa; minestra di scarso valore nutritivo', specificando che, nel primo significato, la voce collide, come in altre aree romanze, col concorrente recenziore *espelta*, ma presto si specializza nel significato di 'minestra fatta con farine grosse, alimento di poveri'.

Relativamente alla voce *farro* in area europea cfr. Aebischer (1963 135): "*Far* n'est plus attesté qu'en portugais, où *farro* a les sens d' 'orge mondé' et de 'blé'; en catalan, où il signifie 'farine d'orge'; en italien, où il a pris la valeur d' 'épeautre'; en campidanais, où *farra* a passé au sens de 'farine; fleur de farine'; en logudorien enfin, qui connaît encore *farre*, *farra* 'semoule d'orge'".

anzi la base di varie pietanze preparate attraverso l'abbrustolimento o il contatto diretto col fuoco o con la bollitura in acqua (Gallo 2002 879). Tale era la diffusione in Grecia di questo cereale che, se i Romani erano noti quali "mangiatori di polenta" (*puls di farro*), i Greci erano a loro volta chiamati "mangiatori d'orzo" (Plinio XVIII 14).

Ai Greci era nota anche l'avena, βρόμος (cfr. Teofrasto *cit.* VIII, 4). I Latini, che la chiamavano *avena graeca*, la consideravano un'erba cattiva nella quale si credeva che il grano si potesse trasformare, se mischiato ad essa. Secondo Plinio (XVIII 44) tale degenerazione era dovuta all'umidità del suolo e del clima e, in secondo luogo, alla debolezza del seme che veniva trattenuto a lungo dal terreno prima di germogliare: "Primum omnium in frumentis vitium avena est: et hordeum in eam degenerat [...] Soli maxime caelique umore hoc evenit vitium. Sequentem causam habet inbecillitas seminis, si diutius retentum est terra, priusquam erumpat".

Della segale, invece, come si vedrà meglio più avanti (→ 3.) non ci dà notizia nessuno degli scrittori greci, a meno che non si tratti della βπίζα descritta da Galeno (*De Alimentorum Facultatibus*, I, 2), che la dice coltivata in Tracia e Macedonia⁸. È ancora Plinio (*cit.* 40), tra i Latini, a parlare di questo cereale "detrimentum et tantum ad arcedam famem".

La preponderanza dei cereali inferiori nel sistema di produzione del mondo antico riservava alle polente e alle minestre un ruolo centrale nell'alimentazione dei più. L'orzo, l'avena e il miglio erano "cereali da bollire, da farne *pulmenta*" (Montanari 2000 43), adatti, cioè, a questo tipo di preparazione.

Le gallette cotte sotto la cenere, assieme alle zuppe e alle polente, resteranno a lungo alla base dell'alimentazione popolare, soprattutto nelle campagne. Il pane verrà dopo lungo tempo, "risultato ultimo — e tipicamente cittadino — di una storia lunga e complessa" (Flandrin, Montanari *cit.* 76).

Sebbene siano poche le testimonianze sull'uso, molto probabilmente primordiale, che i coloni greci di Sicilia dovevano fare dei diversi tipi di gallette o focacce, è certo che queste nel mondo greco vennero soppiantate prima che a Roma dai progressi della panificazione (Martin, Pelagatti, Vallet *cit.* 425).

⁸ I dizionari consultati identificano, in effetti, la βπίζα con la segale. Cfr. *Dictionnaire français-grec*, Librairie de L. Hachette, Paris, 1861 e Rocci L., *Vocabolario greco-italiano*, Soc. Ed. Dante Alighieri, 36ª Ediz., 1991.

1.2. La dialettica tra orzo e frumento. Dai Romani ai Bizantini

Sulla scia dell'antica tradizione greca, in epoca romana si continuarono a produrre per il mercato interno grosse quantità di orzo, la cui coltura appariva spesso alternata a quella del grano (Cancila *cit.* 55). Il governo romano, infatti, non ostacolò gli agricoltori sicelioti nelle scelte di natura agraria: accanto a frumento e orzo — cereale, quest'ultimo, adatto alle terre magre di montagna non destinate al pascolo, e la cui produzione toccava almeno la metà di quella del frumento —, accanto alle fave o ai legumi in genere, si coltivavano l'ulivo e la vite (Manganaro 1978 428).

In una zona di frontiera quale la Sicilia, nota Gallo (*cit.* 880), la dialettica tra orzo e frumento appariva di particolare interesse: alla tradizione alimentare greca fondata sull'orzo si contrappose, infatti, a partire dalla fine del II secolo a.C., la domanda romana di frumento per l'approvvigionamento della capitale. Comunque, già prima della conquista militare romana, la Sicilia riforniva del proprio grano anche Roma e la disponibilità di cereali non era dovuta solo alla feracità dei terreni e alle scelte dei dominatori, ma anche al fatto che gli indigeni, grandi consumatori di orzo, destinassero al mercato la gran parte del grano prodotto (Amari 1933-39 I 108).

Nel periodo compreso tra la fine della seconda guerra punica (201 a.C.) e l'inizio delle guerre servili (intorno al 139 a.C.) l'economia agraria dell'isola subì profonde trasformazioni. La terra si era concentrata nelle mani di pochi grossi *aratores* o *possessores* che la sfruttavano in gran parte per l'allevamento.

Dopo la distruzione di Cartagine (146 a.C.), Roma avversò le colture specializzate che potevano giungere dalla città africana, favorendo, invece, la cerealicoltura. Così poteva impedire la concorrenza dei prodotti cartaginesi, quali olio e vino, sui mercati occidentali (Diodoro Siculo XXXIV 4).

Nei tre anni di governatorato di Verre (73-71 a.C.) il processo di concentrazione fondiaria si accentuò ulteriormente, il numero degli *aratores* diminuì in modo considerevole e molti campi rimasero incolti. Si andò incontro all'abbandono della terra e all'accrescimento della grande proprietà a danno di quella piccola e media (Cicerone, *Verr.* III 97).

Ora, se è vero che il fenomeno si era accentuato sotto Verre, è però indubbio che le origini di questo processo vadano ricercate nell'epoca precedente. Già da tempo al piccolo proprietario non conveniva più la coltivazione del grano, e, tra i vari motivi, non di second'ordine risul-

tava la concorrenza del grano africano. E tuttavia, pur con evidenti difficoltà, la cerealicoltura continuò a rivestire un ruolo preponderante nelle pianure e nelle zone interne dell'isola (Manganaro *cit.*).

Le grosse quantità d'orzo prodotte, ad esempio, nel territorio dell'antica Herbita, forse situata in area nicosiana, dove le terre erano, e sono, assai feraci, — pare che qui al tempo di Verre la produzione di orzo fosse pari o superiore a quella di grano (Cicerone *cit.* III 97; 226) — mostrano quanto viva fosse ancora nell'isola la tradizione agricola e alimentare greca.

Sostanziali cambiamenti nei rapporti di proprietà e negli ordinamenti colturali non si ebbero neanche col passaggio dalla dominazione romana a quella gotica. Anzi, una volta acquistata da Odoacre (477), la Sicilia ebbe di nuovo l'obbligo di fornire il grano a Roma.

"Nutrice dei Goti" per la sua abbondanza di grano è l'isola, secondo Iordanes, al tempo della venuta in Sicilia di Belisario: "[Belisarius] Qui dux prudentissimus haud secus arbitratur Getarum subigere populum, si prius nutricem eorum occupasset Siciliam, quod et factum est" (Iordanes L X).

Con la conquista bizantina della Sicilia, nel 535, la nobiltà romana fu estromessa dalla Sicilia a vantaggio dei proprietari locali: i *fundi* venivano coltivati da famiglie coloniche o servili che abitavano piccoli insediamenti sparsi nel territorio, molti dei quali sorti nel VI sec. o all'inizio del VII (Manganaro *cit.* 429).

A proposito delle condizioni delle genti rurali al tempo dei Bizantini, Amari (*cit.* I-IX 320-25) riferisce che queste fuggivano dalla città e "cercando ricetto e pane nei poderi ricchi, l'otteneano a prezzo di rimanervi da coloni; e par che i proprietari del suolo, vedendo l'utilità [...] s'invogliassero" (Amari *cit.* I 108).

Nonostante le trasformazioni che avevano interessato i modi di produzione agraria sin dal II secolo, la Sicilia rimase vincolata ad una situazione di relativa arretratezza e di immobilismo produttivo. Mancano testimonianze letterarie e archeologiche che attestino l'ingresso nell'isola di nuove tecniche e di strumenti come la falciatrice o la trebbiatrice meccanica, che nell'Italia padana o in Gallia trovarono ampia applicazione tra il I ed il IV secolo (Manganaro *cit.*).

1.3. *L'economia agraria nella Sicilia araba*

Fu nell'827, con l'arrivo degli Arabi, che la Sicilia, introdotta nell'orbita culturale ed economica della civiltà islamica, conobbe un'epoca di notevole rinnovamento tecnico e produttivo.

Ai Musulmani si devono, infatti, nuove tecniche di irrigazione, la bonifica e la ricolonizzazione di molte terre recuperate alla produzione, all'arboricoltura e all'orticoltura. Coltivazioni, queste, che caratterizzano il tipo di economia agraria promosso in Sicilia dal sec. IX.

Si assiste, inoltre, alla redistribuzione della terra e al ridimensionamento dei patrimoni fondiari a misura di funzionalità e rendimento (D'Alessandro 1980 411-12). Tale opera di rinnovamento si affianca alla diffusione di una nuova media e piccola proprietà fondiaria, capace di sviluppare una produzione intensiva, selezionata e remunerativa (Gabrieli 1986 53).

Per quanto riguarda l'epoca della dominazione araba, sono soprattutto le famose descrizioni dei viaggiatori e dei geografi musulmani a darci testimonianza della distribuzione della proprietà terriera e della vita agricola siciliana.

Nel sec. X Ibn Hawqal raccontava che "la più parte del terreno di Sicilia è da seminato" (cfr. Amari 1880-81 I, 5, 28).

Più in là, nel XII sec., il geografo arabo Edrisi esaltava la Sicilia per la sua ricchezza di campi e orti: Termini è nota per le vaste pianure, Trabia per i corsi d'acqua e gli ampi poderi "ne' quali si fabbrica tanta [copia di] pasta da esportarne in tutte le parti [...] nella Calabria e in altri paesi Musulmani e di Cristiani [...]" (Amari, Schiaparelli 1883 28). Tusa, non distante da Cefalù, dispone di un "vasto terreno, grasso, fertile, eccellente, molto adatto a seminati e ad altre colture" (*loc. cit.* 29), come le terre di Mazara e Agrigento, nei cui porti era convogliata la produzione cerealicola destinata all'esportazione (*loc. cit.* 36-37).

Mazara viene descritta come una splendida e fiorente città "cui nulla manca: ha [...] vie larghe, mercati zeppi di merci e di manifatture [...] orti e giardini con elette piantagioni. Da tutte le parti vengono [mercantanti e viaggiatori] [...] e n'esportano la roba che abbonda ne' [suoi] mercati. Il suo distretto vastissimo abbraccia graziosi casali e massarie" (*loc. cit.* 37).

Anche Agrigento è per Edrisi una città ridente "anzi l'è una delle principali fortezze per l'attitudine alla difesa e de' più eletti paesi per la estensione e fertilità del territorio [...]. Adunansi in essa le navi [...]; i suoi mercati raccolgono ogni sorta di manifatture ed ogni specie di merci e di cose vendibili. [...]. L'abbondanza è quivi tanto prodigiosa che tutti i grossi legni, non ostante il gran numero che ne approda, possono entro pochi giorni [fare lor] carichi con le derrate che sopravvanzano ne' mercati" (*loc. cit.* 36). Non è da meno Marsa-

la, anche questa, città ricca d'orti e di "eccellenti campi da seminare" (*loc. cit.* 38).

Rimanendo in area occidentale, Edrisi esalta anche la città di Trapani dai "terreni generosissimi, adatti ad [ogni maniera di] seminagioni, dai quali si cava ubertose produzioni e grandi ricchezze" (*loc. cit.*).

Fertilità e abbondanza d'acque caratterizzano la Sicilia anche nella sua parte orientale: dalla città di Catania "si esporta ogni maniera di mercanzie [...]. Vasti i colti [...]; buona ed ubertosa la campagna, con le sue terre da seminare" (*loc. cit.* 33); ricca di "massarie, casali, terreni fertili ed ottimi campi da seminare" è Siracusa "dal qual contado si esporta su le navi il frumento e simili [produzioni del suolo] in tutti i paesi e in tutte le regioni" (*loc. cit.* 34).

Nel Messinese, feraci e numerosi sono i campi e i giardini di Patti e di Milazzo (*loc. cit.* 30). E la stessa città di Messina, nonostante sia circondata da montagne, ha un suolo ferace "dove giardini ed ortaggi producono frutti abbondanti" (*loc. cit.* 31).

Infine, il *Libro di Re Ruggero* esalta la fertilità dei campi di Castrogiovanni e di Piazza "con abbondanti produzioni del suolo" (Amari, Schiaparelli *cit.* 52), nonché l'abbondanza di frutti e di prodotti del suolo dell'area ragusana (*loc. cit.* 53).

Le preziose testimonianze di tutti questi scritti, da cui emerge l'immagine di una terra ricoperta di ampie e floride messi, attraversate da abbondanti corsi d'acqua, ci permettono di tracciare importanti linee della geografia agraria siciliana del tempo, nonché di seguire le rotte che ingenti quantità di cereali e altre derrate alimentari intraprendevano, salpando dai maggiori porti e caricatori dell'isola.

Era soprattutto dalla costiera meridionale, specie di Girgenti, — ma anche da Sciacca, località ridente il cui porto "è sempre pieno" (*loc. cit.* 37), e da Licata nel cui porto "traggono delle navi che vengono a fare lor carichi" (*loc. cit.* 36) —, che il grano si esportava a Tunisi e in altre città costiere dell'Africa. Si devono molto probabilmente all'area di provenienza — proprio le città di Girgenti e di Licata — i nomi delle varietà di grano conosciute in Sicilia come *ggirgentana* e *licatisi* (cfr. Cannarella 1928; De Cillis 1942 129, 133).

Ora, se gli arabi si distinsero, come già si è detto, per le profonde e innovative conoscenze nel settore delle tecniche idrauliche e di irrigazione che applicarono all'agricoltura (Lo Jacono 1988 30), nel caso specifico della cerealicoltura i Musulmani, per tradizione nomadi e dediti alla pastorizia, apportarono ben poco di proprio (Gabrieli *cit.* 49).

Pur potenziando le antiche colture dell'ulivo e della vigna e promuovendone di nuove, come quella degli ortaggi, degli agrumi, del

cotone e della canna da zucchero, la dominazione araba non portò ad una radicale trasformazione della vita agraria isolana che, invece, mantenne l'antica specializzazione cerealicola. Soprattutto nelle zone interne e impervie, non avvezze all'introduzione di altre colture, la cerealicoltura continuava ad occupare un posto di rilievo.

Stando ai dati di cui disponiamo, la presenza degli arabi — per quanto attiene al lessico della granicoltura — pare non aver lasciato traccia nel sistema del siciliano, neanche nei centri occidentali dell'isola.

Fanno eccezione sporadiche voci come *zzizzetta*⁹ 'varietà di grano tenero', documentata per S. Michele di Ganzaria (CT) [VS V 1299], probabilmente derivata dall'ar. *a z i z*, e *zzubbibbu* 'varietà di grano duro' nota a Castelbuono (PA).

Quanto alla prima voce si noti che i manuali scientifici fanno menzione di una varietà di frumento dal nome *azizia*, "identica morfologicamente al tipo *Eiti* e al *Tripolino*" (De Cillis 1942 60), a cui pare collegarsi il nostro *zzizzetta*.

Il nome del grano *zzubbibbu* sembra motivato, invece, dalla sua buona qualità, per raccostamento a *zzibbibbu* 'uva bianca da tavola di ottima qualità' e 'vino da dessert, molto dolce e aromatico' (VS V 1307). La voce, nel suo significato primario, secondo Pellegrini (1972 I 196), è prestito diretto dall'ar. *z a b î b* 'uva secca, passa', mentre, secondo Varvaro (1974 95), è un arabismo di mediazione catalana.

Poiché la lessicografia non documenta la voce nell'accezione di 'grano', non è improbabile che la parola, già nota nell'isola, sia passata ad indicare il nuovo referente in epoca recente.

In conclusione, dopo la decadenza dell'epoca bizantina, le città riacquistavano vitalità, anche grazie ai rapporti con l'Africa e l'Oriente, divenendo "focolai di arabofonia" (Varvaro 1979 8). Le zone rurali, invece, che più delle città avranno conosciuto la vicinanza di chi parlava arabo con chi parlava greco o romanzo — molti erano gli insediamenti di immigrati e numerosi anche i terreni in mano a piccoli e grandi proprietari di origine araba (Varvaro *cit.* 9) — sembra non siano state interessate da profonde trasformazioni o innovazioni linguistiche di rilievo.

La cultura araba, prevalentemente urbana e di élite (Varvaro *cit.* 8), non ha intaccato, in Sicilia, la romanità rustica e rurale. I contadini, i braccianti e i piccoli proprietari che si convertivano all'Islam dovet-

⁹ Il segno *z* corrisponde alla *z* sonora [dz] dell'italiano.

tero continuare ad usare in casa o sul lavoro la lingua dei padri (Varvaro *cit.* 9).

1.4. *L'epoca normanna*

Anche durante la dominazione normanna, nonostante la profonda trasformazione degli antichi livelli economici, e sebbene la vita dell'isola sembrasse protendere verso nuovi sbocchi condizionati da iniziative e interessi esterni, la Sicilia rimase, di fatto, ancorata al suo antico carattere prevalentemente cerealicolo.

Secondo Peri (1962 102; 104), durante l'epoca normanna l'economia siciliana divenne, anzi, sempre più agricola. Per quest'epoca si ha notizia di un avvicinarsi di fasi di esportazione copiosa a momenti di penuria. Non erano poche, in quegli anni, le persone esposte dalla loro condizione sociale ed economica alle carenze del pane quotidiano (Tramontana 1999 162) e che consumavano pane preparato con surrogati della farina di frumento e con grani avariati (Camporesi 1980 145-46). Pare fosse diffusa tra i Normanni l'abitudine di abbrustolire il grano non ancora maturo e di mangiarlo al posto del pane (Amato di Montecassino III, XL, 154).

Trasselli (1980 615) riferisce che nel periodo angioino il frumento giungeva talvolta dalla Calabria per sfamare la città di Messina. Questa non disponeva di risorse proprie a causa di un retroterra sostanzialmente improduttivo e montagnoso e forse, proprio perché angioina, non poteva chiedere aiuto alle altre città.

Se le colture speciali impiantate durante il periodo musulmano — l'isola deve ai Musulmani “le melarance e altri agrumi ch'or son capo sì ricco di commercio; ed anco la canna da zucchero, i datteri, e i gelsi, o almeno la seta [...]” (Amari 1933-39 IV, 12, 508-9) — non venivano abbandonate, i cereali ed il grano tornavano a costituire nel XII sec. la prima e maggiore voce dell'economia isolana (D'Alessandro *cit.* 419).

Dalla voce del viaggiatore musulmano Al-Himyārī apprendiamo, per il XIII sec., della grande quantità di orti e campi coltivati di Agrigento, la “città siciliana più ricca di frumento” (De Simone 1984 21) e della città di Taormina, con le sue “ubertose terre da semina”, verso il cui porto “convergono imbarcazioni da ogni parte per fare il carico di abbondanti quantitativi di derrate [...]” (De Simone *cit.* 98).

Ingenti erano i quantitativi di frumento esportati nel nord Africa e non indifferenti erano anche le esportazioni di grano nei paesi orientali e nei principali porti della penisola (Amari, Schiaparelli 1883 37).

Le periodiche carestie della Barberia procuravano notevoli profitti ai mercanti peninsulari, ma particolarmente considerevoli risultavano i guadagni dei Genovesi che vendevano a Tunisi, dietro pagamento anticipato, il grano che acquistavano in Sicilia (D'Alessandro *cit.* 413-15)¹⁰. Non è improbabile, dunque, che il determinante aggettivale *gginüisi*, accostato alla voce *frummentu* (cfr. VS II 240), non indicasse in Sicilia un particolare tipo di grano, ma il frumento commercializzato in genere appunto dai Genovesi.

L'agricoltura e la produzione cerealicola costituivano un punto di forza del programma politico dei monarchi normanno-svevi. Federico II seppe trarre da queste risorse le più copiose entrate dello Stato, facendo della Corona la grande ditta esportatrice di grano del Regno, dopo che questo era stato a lungo in mano alle potenze marinare straniere. La presenza di mercanti stranieri aveva ridotto la possibilità di azione dei mercanti locali che dalla fine del sec. XII abbandonavano il commercio di lunga distanza per agire nell'isola in posizione subalterna. Ciò accadeva, in special modo, per il commercio interno del grano, anche a causa della inadeguata rete stradale isolana e dell'alto costo del trasporto via terra (D'Alessandro *cit.*).

1.5. *Grano e orzo nel periodo aragonese*

La rivolta dei Vespri del 1282 segnò non solo l'ingresso dell'influenza iberica nella storia politica e linguistica siciliana (Varvaro 1976 93), ma anche l'inizio di una fervente attività di colonie commerciali catalane che si protrasse almeno fino al '400 (Varvaro *loc. cit.*). È forse a questo periodo che si può ascrivere l'ingresso della varietà di grano, nota come *maiorca* in quanto 'proveniente dall'isola di Majorca'¹¹.

La denominazione potrebbe essere stata coniata proprio nel peri-

¹⁰ Per il commercio e le tratte dei grani nel periodo normanno cfr. anche Amari (1933-39 V 18-23; 337).

¹¹ I dizionari etimologici e i lessici italiani (cfr. DEI e GDLI s.v. *maiorca*) concordano nel mettere in relazione il frumento in questione con un BALIARICUM (TRITICUM) 'grano delle Baleari'. Di un grano delle Baleari del resto si parla già in Plinio (XVIII 12): "Nunc ex his generibus, quae Romam invehuntur, levissimum est Gallicum atque Chersonneso advectum [...]. Quibusdam generibus per se pondus, sicut Baliaricum".

Per ulteriori approfondimenti su questa varietà di grano cfr. pgf. 2 del presente contributo.

odo in cui frequenti erano i rapporti tra la Sicilia e la penisola iberica. Alla presenza di commercianti catalani e maiorchini in Sicilia (Varvaro 1979 38) può, con molta probabilità, essersi accompagnato l'ingresso di questa varietà pregiata di grano — o il particolare interesse per essa da parte dei commercianti catalani —, il cui consumo, stando alle nostre fonti (Aymard, Bresc 1975 541), è testimoniato proprio a partire dal XVI sec.¹².

La richiesta di vettovaglie per l'armata di Pietro III d'Aragona venuto in Sicilia per combattere gli Angioini consente di delineare una geografia della produzione cerealicola di quegli anni (Cancila *cit.* 58). Pietro doveva di certo conoscere bene la mappa economica del Regno, se appena sbarcato poteva stilare una particolareggiata richiesta delle vettovaglie necessarie alla sua armata.

Per la fornitura del grano erano in testa Agrigento e Licata, oltre a Sciacca, Corleone, Polizzi, Trapani, Marsala (De Simone *cit.* 21; 49). Nella zona orientale si distinguevano i centri di Castrogiovanni, Caltagirone, Lentini, Piazza, Nicosia e Catania (De Simone *cit.*; Amari, Schiaparelli *cit.* 52).

Più equilibrato era l'apporto di orzo: Agrigento, Sciacca e Licata fornivano per questo cereale le stesse quantità che per il grano e proporzionata risultava la produzione dei due cereali nel Val di Mazara "regione piana [...], abbondante di pascoli e terre da seminato [...]" (Amari 1933-39 II, 12, 606). Nell'area orientale la produzione

¹² È interessante osservare che il percorso — non solo storico, ma anche lessicografico — della nostra voce si intreccia con quello di un'altra voce, *maiorchino* 'sorta di cacio che ci viene da Maiorca' [cfr. Pasqualino (1785-95 III), Mortillaro (1838 565) Traina (1868 553)].

Questa varietà di formaggio — per la storia del prodotto cfr. Conte, Panebianco (2001 35) — potrebbe essere giunta, anch'essa, nell'isola, a seguito delle innumerevoli operazioni di scambio commerciale con i mercanti di origine catalana e maiorchina cui si accennava sopra. Stando così le cose, le due voci, *maiorca* e *maiorchino*, e i due referenti con esse designati, potrebbero rivelare una comune origine in quanto entrambi 'provenienti dall'isola di Majorca' o 'particolarmente ricercati dai commercianti maiorchini'.

Dal momento che, però, il *maiorchino* si identifica con una varietà di formaggio tipica del periodo primaverile (Conte, Panebianco *cit.*), e considerato che in questo periodo si effettuava la raccolta della *maiorca*, grano precoce, seminato a novembre e già pronto per la raccolta nei mesi di maggio e giugno, è verosimile che il nome *maiorchino* derivi dal fatto che questa varietà di formaggio venisse prodotta con latte di pecore condotte al pascolo, proprio in maggio, in terreni nei quali era stata appena mietuta la *maiorca*.

dell'orzo appariva maggiore di quella granaria: Catania, Nicosia e Piazza erano tassate per 400 salme di grano e 800 di orzo (D'Alessandro *loc. cit.*).

Se il consumo di orzo non è più attestato in Sicilia dalla fine del Medio Evo, il cereale, però, deve avere giocato un ruolo importante ancora nei primi anni del XIII secolo: sotto Federico II (1239) lo si trova associato al grano nell'alimentazione degli schiavi della Corte di Lentini e di Augusta (Aymard, Bressi *cit.* 539) e nel 1282 pare venisse usato anche per la panificazione (Aymard, Bressi *cit.* 540).

Tra il XIV e il XV sec. l'orzo regredirà definitivamente fino ad essere relegato, salvo eccezioni in periodi di carestia, al rango di alimento animale. Insieme agli altri cereali minori riapparirà in momenti di estrema difficoltà, spesso come alimento dei più poveri. Nel 1671-72, secondo Aymard, Bressi (*cit.* 539), "le "peuple" de Caltagirone — la gente poverissima — mange du pain d'orge".

1.6. Modelli produttivi e consumi nei secoli XII-XV

Se nell'Europa del XII e XIII secolo l'agricoltura aveva conosciuto una considerevole espansione della coltivazione del frumento a discapito dei cereali inferiori, in molte aree il fenomeno riguardò solo la categoria dei proprietari terrieri e degli abitanti delle città che potevano acquistare il frumento sul mercato. Il regime alimentare dei contadini che, invece, di tale economia di mercato erano solo attori marginali, si basava ancora prevalentemente sui cereali inferiori e sui legumi.

È proprio a partire dal XII sec. che comincia, infatti, a delinearsi una nuova opposizione di modelli alimentari — quella tra città e campagna — destinata a durare a lungo in tutta Europa.

Diversa appare, però, la geografia dei consumi in talune regioni meridionali — e prevalentemente in Sicilia — dove nei secoli XIII-XIV era ancora vivo il modello produttivo di stampo romano, imperniato sulla coppia frumento-orzo (Montanari 1979 115).

In tali aree anche la dieta contadina si accingeva a far posto al frumento e al pane bianco, sebbene anche qui grosse quantità di frumento venissero destinate alle vie commerciali, alle ricche città del Nord o ai regni d'oltremare (Montanari 2000 65-66).

In netta contrapposizione si mostra, invece, l'Italia settentrionale del X-XIII sec., in cui prevale il "modello continentale frumento-segale" (Grand, Delatouche 1968 305-06). Fra le colture cerealicole

del Settentrione d'Italia emerge, infatti, in quest'epoca, "con indiscutibile evidenza l'importanza primaria della segale" (Montanari 1979 114), cereale "freddo", diffuso in epoca medievale in tutta l'Europa del Nord, dall'Inghilterra alla Polonia (Montanari *cit.* 116).

La coltivazione di questo cereale inferiore assume, nelle regioni italiane del Nord, proporzioni tali da incrinare, o per lo meno da scalfire, la posizione dominante e di privilegio che il frumento aveva assunto in epoca romana (Montanari *cit.* 114-115). Tali scelte si inquadravano in un contesto, proprio dell'epoca medievale, di incapacità e di carenza tecnica in ambito agrario: la preferenza accordata alla segale, cereale adatto ai terreni poveri e che richiede poche attenzioni, era un'ulteriore conferma delle insufficienze produttive di alcune aree italiane in epoca medievale (Montanari *cit.*).

1.7. *Il mais e il primato del frumento*

Dalla fine del medioevo sino alla seconda metà del XVIII secolo il grano occupa, nella scala dei consumi alimentari, sostanzialmente la stessa posizione. Anzi, la crescita demografica e gli scarsi approvvigionamenti rafforzano ancor di più il suo ruolo di protagonista (Aymard 1989 756-7).

Leggendo i rapporti e i documenti di amministratori e viaggiatori relativi al Regno di Napoli ed alla Sicilia nei sec. XVII-XVIII, emerge in modo fin troppo chiaro quale ruolo rivestisse, a quel tempo, il frumento rispetto a tutti gli altri cereali¹³. I documenti e le statistiche stilati in quegli anni forniscono, il più delle volte, solo i dati relativi alle rese del frumento, ignorando le rese degli altri cereali, o comunque dando testimonianza della scarsa importanza di questi ultimi¹⁴. Tali dati sono, tuttavia, sufficienti, per affermare che l'unico cambiamento di rilievo che abbia interessato in epoca moderna la coltura dei cereali è rappresentato dai progressi del mais, assunto a vero rivale del grano proprio intorno al XVIII secolo.

Di origine americana, il mais pare sia stato coltivato sin dai primi anni del XVI secolo in Castiglia, in Andalusia e in Catalogna. Giunse quindi nella Francia sud-occidentale e nell'Italia del Nord, a Ve-

¹³ A questo proposito, per la Sicilia, e in particolare per Modica ed il Ragusano, si veda Balsamo 1808; per il Regno delle Due Sicilie cfr. Cerrito (1981 475-93).

¹⁴ Cfr. i dati dell'*Inchiesta parlamentare sulle condizioni dei contadini nelle Province Meridionali e nella Sicilia*, Roma, 1909, nota come *Inchiesta Faina*.

nezia, intorno alla metà del XVI secolo (cfr. Messedaglia 1927; Vigolo 2002 392¹⁵).

Dalla città di Venezia il cereale si irradia, poi, nelle regioni contermini, dove rimpiazza il miglio, uno dei cereali più consumati in quell'area in età medievale¹⁶.

Il mais, infatti, impone la sua presenza nelle regioni in cui i consumi alimentari sono fondati per tradizione sul miglio o sul panico, provocando l'arretramento di questi cereali poveri e scarsamente panificabili (Aymard 1989 761).

In Italia, ad esempio, la coltivazione del mais si afferma nel Mezzogiorno continentale, pur con delle differenze tra una provincia e l'altra — nella provincia di Napoli la sua produzione costituisce il 75-85% del prodotto complessivo, in altre regioni, come l'Abruzzo e la Calabria Ultra, occupa il secondo posto dopo il frumento (cfr. *Inchiesta Faina* 1909)¹⁷ — ma, proseguendo verso sud, la sua marcia si scontra con il solido insediamento del grano, la cui posizione dominante viene a stento scalfita.

Se nelle regioni del Mezzogiorno continentale il mais si inserisce soprattutto nei regimi alimentari popolari, dove, mischiato ad altri cereali, erbe e legumi, viene usato per preparare pane, scacciate e polenta (Teti 1998 77), il suo avanzare sfiora appena Sicilia e Sardegna.

Per la Sicilia si hanno, in effetti, solo sporadiche testimonianze dell'uso del mais, soprattutto — come sempre avviene per tutti i cereali considerati inferiori rispetto al frumento — in momenti di penuria e di poca disponibilità di generi alimentari di primaria importanza.

Sulla base dei dati forniti dalla *Relazione sulle produzioni agrarie a cura del Comizio agrario* della città di Modica, Revelli (1904 246)

¹⁵ Per la storia di Venezia e per i riferimenti alle abitudini alimentari della città cfr. Vigolo *cit.* che rimanda a M. Sanudo, *De origine situ et magistratibus urbis Venetae overo la città di Venezia (1493-1530)*, ed. critica di A. Caracciolo Aricò, Glossario di P. Zolli, Cisalpino Goliardica, Milano, 1980 e M. Savonarola, *Libreto de tutte le cose che se magnano; un' opera di dietetica del sec. XV*, a cura di J. Nystedt, Gotab, Stockholm 1988.

¹⁶ Il miglio, riferisce Vigolo *cit.* (393 n. 2), si coltivava ogni anno come il frumento. Con esso si usava preparare, nel Veneto, una focaccia detta *megiàzza*, *smejàzza*, *mejàssa*, d'obbligo al pranzo serale della vigilia di Natale.

¹⁷ Per la diffusione del cereale e l'incidenza relativa nelle varie province si veda Cerrito *cit.*

riferisce, ad esempio, che nell'ultimo decennio del XIX sec. "si è andato estendendo nella classe agricola ed anche in quella operaia il consumo del granturco sotto la comune forma di polenta". Alcune famiglie che non disponevano di sufficienti scorte di frumento mescolavano la farina di granturco a quella di grano "per farne *pani mmiscatu*, o *panilordu*¹⁸, pane misto", ma talvolta erano costrette a panificare solo con la farina di mais, da cui ottenevano delle pagnottelle pesanti, non fermentate (Lo Schiavo 1995 64). In simili circostanze anche il pane di solo granturco aveva i suoi estimatori, che preferivano consumarlo caldo e ancora soffice, magari accompagnato da un semplice companatico, come le noci (Lo Schiavo *cit.*).

In conclusione, il consumo di mais, che per la Sicilia e la Sardegna si riscontra solo sporadicamente, occupava, ancora nei primi anni del Novecento, un posto di rilievo nei regimi alimentari di alcune regioni meridionali, ed era il pane di grano ad essere consumato in via eccezionale. Tendono, invece, pian piano, a scomparire dalla panificazione l'orzo e le castagne, dal cui apporto avevano tratto sostentamento, soprattutto nel pieno e nel tardo Medioevo, le comunità della montagna italiana (Teti *cit.* 88).

Ancora nel sec. XIX, però, in Italia — dalla fascia prealpina all'Amiata sino all'Appennino calabro —, come nel resto d'Europa, si consumava il "pane dei boschi" o pane d'albero, cioè il pane fatto con farina di castagne, che suppliva alla mancanza di frumento o di altri cereali panificabili (Flandrin, Montanari 1999 472).

1.8. *Gli ordinamenti colturali nei secoli XVIII-XIX*

Il frumento, cardine di una continuità alimentare e culturale col mondo antico, rimane, anche in età contemporanea, un bene necessario, ma precario. La storia della sua produzione e del suo consumo è, infatti, intimamente legata ad una molteplicità di fattori quali i caratteri morfologici e climatici delle diverse aree, l'andamento della curva demografica, carestie, alluvioni, etc.

A dimostrazione di quanto le produzioni e le scelte in ambito agrario possano essere condizionate da questi fattori, basti ricordare che l'importante rivoluzione avvenuta nel Nord Italia e nel resto d'Europa

¹⁸ Significativo il fatto che il pane confezionato col granturco venisse definito *lordu* lett. 'sudicio, sporco' (cfr. VS II 542). Ciò dà l'idea di quanto poco fosse apprezzato il pane ottenuto da farina che non fosse di frumento.

già dai primi decenni del XVIII sec. — intorno al 1730 si passava in Europa alla rotazione continua, che portava all'abolizione del maggese e all'introduzione delle leguminose da foraggio a vantaggio del terreno (Scrofani 1978 95-99) — non interessò né la Sicilia né le altre regioni meridionali, spesso a causa delle difficoltà di sviluppo delle foraggiere estive e primaverili per mancanza d'acqua (Scrofani *cit.* 99).

Fin dall'epoca romana l'agricoltura si era basata essenzialmente sulla rotazione biennale di colture cerealicole come frumento, farro e orzo, alternate a maggese, terreno tenuto a riposo per riacquistare la sua fertilità (cfr. Plinio XVIII 52)¹⁹.

Nel corso del XVIII secolo, al posto del maggese si introduceva, in rotazione con i campi coltivati, il prato seminato a leguminose da foraggio, come la lupinella o il trifoglio, al fine di ottenere una maggiore produttività. I foraggi, infatti, ingrassavano e arricchivano chimicamente i terreni, oltre a consentire di nutrire un numero maggiore di bestie da lavoro.

Nelle regioni del Mezzogiorno, invece, il grano continuava a succedere a se stesso in un'agricoltura di sostanziale sfruttamento e con conseguente peggioramento del terreno e scarsità di resa (Scrofani *cit.*).

Per la zona del Modicano, relativamente agli ultimi decenni del XVIII secolo ed agli inizi del XIX, Revelli (1904 *cit.* 161-63) riferisce che la produttività del frumento diminuisce per due ragioni, e cioè "per l'avvicinarsi delle colture in modo spesso irrazionale e lo sviluppo insufficiente della praticoltura [...]". Un sistema razionale di rotazione, insieme ad un equo rapporto tra la superficie coltivata a grano e quella a pascolo, avrebbe permesso di mutare rapidamente le condizioni di produzione del frumento (cfr. Revelli *cit.*).

Ancora nell'Ottocento il Meridione in genere presentava ordinamenti colturali poveri e quasi primitivi (Scrofani *cit.* 87) e nei primi decenni del XIX sec. il sistema agrario della Sicilia si mostrava in crisi, incapace di adattarsi alle trasformazioni in atto e di rispondere in modo adeguato a situazioni di emergenza.

Così, dopo la grave crisi agraria degli anni 1815-17 (Palomba 1988

¹⁹ Diverse erano le rotazioni possibili. Una volta raccolto il farro si poteva, ad esempio, lasciare riposare la terra per quattro mesi e coltivare poi le fave in primavera (cfr. Plinio XVIII 52: "Alius ordo ut, ubi adorem fuerit, cesset quattuor mensibus hibernis et vernam fabam recipiat [...]"). In un terreno grasso le colture dovevano alternarsi in modo tale che dopo il frumento la terza semina fosse di legumi, ma non si consigliava di seminare frumento in terre che non erano state a riposo (cfr. Plinio *cit.*).

149), cui segue un periodo di continue oscillazioni del prezzo del grano per il susseguirsi di annate di sovrapproduzione ad annate di carestia (Aymard 1989 776), alla fine del secolo, di fronte ad un'impennata della curva demografica, la Sicilia non è più in grado di rispondere neanche alle richieste locali (Aymard *cit.*).

1.9. *L'età moderna. Marginalizzazione del grano meridionale e grani esteri*

Se già tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo la Sicilia e i porti dell'Italia meridionale assistono, in occasione di gravi carestie, all'arrivo di grano russo e americano (Aymard *cit.* 777), è soprattutto intorno alla metà del XIX secolo, con l'apertura del porto di Odessa, che i cereali russi invadono il mercato europeo, concorrendo a determinare lo scenario di crisi già prefigurato (Bevilacqua 1989 152).

Dopo oltre due millenni l'isola perde definitivamente il ruolo di granaio d'Italia e del Mediterraneo, trasformandosi in mercato di importazione.

Il ricorso a questi nuovi grani crescerà nei decenni successivi, modificando lentamente l'organizzazione del mercato granario mediterraneo ed estromettendo la Sicilia dal mercato mondiale, "cambiato di scala e dominato da altri attori" (Aymard 1987 12).

Uno dei grani, di certo proveniente dalle regioni russe di Taganrok — porto sul Mar d'Azov, al confine tra Ucraina e Russia — dovette giungere in Sicilia proprio in quegli anni, lasciando traccia di sé anche sul piano linguistico.

La lessicografia più recente (cfr. VS V 519) e i dati relativi ad alcune inchieste sul campo documentano, infatti, la voce *tangarò*, designante una 'varietà di frumento con le spighe e le reste rossicce', 'grano di Taganrok'. Tale forma con metatesi di *-n-* si riscontra, prevalentemente, in area nissena (Dèlia, S. Caterina Villarmosa e S. Cataldo); di Mussomeli è la variante *tanghirò*.

Giunto in un periodo di trasformazione, non solo relativamente ai circuiti di commercializzazione del grano, ma anche relativamente alle abitudini alimentari — si assiste, proprio in quegli anni, alla generalizzazione del consumo della pasta, accanto e/o in sostituzione del pane²⁰ —, il *tangarò* venne di frequente utilizzato per la fabbri-

²⁰ Studi assai interessanti sulla storia della pasta si rivelano il saggio di Alessio 1958 e il contributo di E. Sereni, *Note di storia dell'alimentazione nel Mezzogiorno*:

cazione della pasta, destinata anche all'estero. Pare, infatti, che dal *tangarò* si ottenessero delle paste a più lunga conservazione, rispetto a quelle preparate con altre varietà di grano, e meno soggette all'azione del tarlo (Aymard 1989 781).

Una volta diffusasi in Sicilia, questa varietà di frumento prese il nome di *russello* o *russieddru* (a Dèlia): non è ben chiaro se ciò sia dovuto alla sua provenienza dalla Russia o al colore rossiccio delle reste.

Di introduzione abbastanza recente dev'essere anche la varietà di grano denominata *bbidì*, certo coincidente con il *furmentu bili* diffuso nella zona del Mazarese (Cusumano 1980 280), da cui si ottiene un "pane di qualità indubbiamente superiore e di colore più bianco" (Cusumano *cit.* 288).

La voce *bbidì* — con le sue numerose varianti (cfr. VS I 414; 424) tra cui *bbilì* a Partinico (PA) e a Dèlia (CL), *bbivì* a Licata (AG), *bedì* [bè'dì] a Nicosia (EN), *bbirì* a Marineo (PA), con il passaggio, largamente diffuso in Sicilia, da *-d-* a *-r-*²¹ — designa una varietà di grano duro, probabilmente derivata, secondo i testi scientifici, "dal *mahmoudi tunisino*" (De Cillis 1942 60).

Dal momento che la Sicilia ha sempre intrattenuto rapporti e scambi commerciali con l'Africa settentrionale, con cui pare avere spartito nel XVII-XVIII secolo il monopolio del commercio del grano (Aymard 1989 777), è verosimile pensare che la voce *bbidì* altro non sia che l'acronimo costituito dalle lettere iniziali della loc. francese *blé dur* 'grano duro'. B.D. si trovava scritto, infatti, sui sacchi di frumento che giungevano in Sicilia, molto probabilmente dalla Tunisia o dall'Algeria.

Tenuto conto che la colonizzazione francese nelle due regioni africane ha inizio nei primi decenni del XIX sec., l'ingresso della voce in Sicilia non può che collocarsi negli anni successivi a questi eventi storici.

Quanto all'aspetto formale, il lessema, divenuto opaco, presenta in tutte le sue varianti un processo di deriva fonetica a seguito della perdita della motivazione alla base del nome.

Dei frequenti scambi commerciali che l'isola, e in particolar modo i centri di Agrigento, Sciacca e Mazara hanno sin dai tempi più

i napoletani da "mangiafoglia" a "mangiamaccheroni" in "Terra nuova e buoi rossi", Torino, 1981, pp. 292-371.

²¹ A questo proposito si veda Trovato (2002 839).

antichi intrattenuto con l'Africa del Nord resta testimonianza nel lessico del siciliano: forme quali *tunisina*, *tunisinu* (De Cillis *cit.* 160), *tripulinu* (VS V 740) e *marroccu* (VS II 653), che designano, stando alla documentazione lessicografica (spesso carente e lacunosa), varietà di grani non ben specificate, dovevano certo riferirsi a frumenti provenienti da quelle aree.

1.10. Selezione e ibridazione. I nomi scientifici dei grani

Un tempo — racconta Lo Schiavo (1995 65) —, prima di procedere alla semina, le massaie preparavano le sementi “scartando i chicchi più piccoli con l'apposito vaglio (*u crivellu i simenza*)”. Insieme ai grani minuti venivano eliminati altri semi di erbe più o meno infestanti, come, ad esempio, la vecchia selvatica. Questo era il sistema di selezione allora conosciuto.

Si effettuava, quindi, una scelta fra le varietà di frumento in base alle caratteristiche del terreno. “Alcuni contadini usavano seminare la *ntrizzatura*, un miscuglio di diverse varietà, basandosi sul criterio che, a seconda dell'annata più o meno piovosa, avrebbe fruttificato meglio ora una varietà, ora un'altra, senza compromettere il buon raccolto” (Lo Schiavo *cit.*).

A metà aprile o a maggio, a seconda dell'altitudine (Lo Schiavo *cit.* 68), quando le erbe infestanti si erano già sviluppate in mezzo al grano, si doveva procedere alla scerbatura. In particolare, bisognava eliminare il loglio (*ggiogghju*) che rendeva il grano non panificabile.

Tra maggio e giugno “*si scurrìa lu siminatu*, ovvero si ammannava” (Cusumano *cit.* 281), scartando le spighe spurie e selezionando le spighe migliori, che venivano trebbiate separatamente per ricavarne la nuova semente.

Al giorno d'oggi, invece, nulla è più affidato al lavoro manuale e si procede alle operazioni di mietitura e trebbiatura con l'ausilio di apposite macchine.

Per quanto riguarda il processo di selezione, molte delle varietà di grano di recente introduzione sono frutto di ricerche sperimentali nel settore della ibridazione.

Soprattutto nei primi decenni del XX secolo — quando, in epoca fascista, si ingaggiò la cosiddetta “battaglia del grano” per motivi di politica economica interna (Aymard 1987 12) — l'attività di sperimentazione e selezione in ambito agrario portò ad un rapido miglioramento della granicoltura italiana, fino ad allora basata su tecniche tradizionali di selezione.

Il merito di avere intrapreso la ricerca sperimentale nell'ambito della granicoltura spetta all'agronomo e genetista Strampelli che diede vita, nei primi anni del Novecento, all'*Istituto di cerealicoltura sperimentale* di Roma²². Ed è proprio a Strampelli che si deve la nascita del frumento noto col nome di *Senatore Cappelli*²³, ottenuto forse dal *bbidì*, di cui si è detto sopra, "razza locale originata dal *mahmoudi* tunisino, [...] morfologicamente e biologicamente identico al Sen. Cappelli" (De Cillis *cit.* 60).

I manuali scientifici riferiscono anche di un'altra varietà di grano dal nome *azizia Strampelli* (De Cillis *cit.*), certo in onore del famoso agronomo.

Ora, per quel che concerne il versante linguistico, è particolarmente interessante notare che anche i nomi scientifici delle diverse varietà di grano sono entrati nel dialetto, andando incontro a tutta una serie di fenomeni di rimotivazione e reinterpretazione.

È ciò che si osserva, ad esempio, analizzando il nome *cappellittò* o *cappeittò*, designante una 'varietà di frumento duro adatto alla panificazione e alla preparazione della pasta', documentato a Nicosia, nell'Ennese.

Il frumento non è altro che un ibrido — e ibrido è anche il nome — che unisce le caratteristiche migliori dei due tipi di grano da cui ha avuto origine: il *Senatore Cappelli* e la varietà *eiti*, forse di origine palestinese. La forma dell'italiano è *capeiti* (De Cillis *cit.*).

Il nicosiano *cappellittò*, vicino sul piano formale alla base *Cappelli*, potrebbe intendersi come rimotivazione di *cappeittò*, divenuto oscuro per il parlante e rianalizzato attraverso l'individuazione di un suffisso diminutivo assai simile al sic. *-ittu* (soprattutto di area nordorientale).

I tipi *cappella* f. e la forma m. *cappellu*, rispettivamente di Cassibile (SR) [VS I 570] e di Scicli (RG), ben riflettono il punto di partenza, che è [*senatore*] *Cappelli*.

Anche le voci *strampellu*, *strampella*, designanti una varietà di grano duro diffusa in area iblea (VS V 361) e a S. Cataldo, nel Nisseno, muovono da una base *Strampelli*. Lo stesso tipo di frumento indica certo il nome *trimpella* 'qualità di grano dal gambo grosso e dalla spiga tozza', documentato dal DEI (V 3899).

²² Devo queste informazioni al Dr. M. Palumbo dell'Istituto di Cerealicoltura sperimentale di Catania, che qui ringrazio.

²³ Strampelli diede al frumento il nome dell'allora ministro dell'agricoltura Raffaele Cappelli.

2. Grani duri e teneri. I grani marzuoli

Le varietà di grano più diffusamente coltivate nell'isola pare siano state, oltre alla *tumminia*, sicuramente antica, anche la *maiorca* e il *forte*.

La *tumminia*, *triminìa* o *timilia*, da cui si otteneva un pane nero, gradevole al gusto, era una varietà ampiamente utilizzata sino al XVIII secolo anche per la fabbricazione della pasta.

Le *timilie* erano diffuse in tutta la Sicilia, come gli unici frumenti che permettevano una semina ritardata. Cusumano (*cit.* 280) ricorda, infatti, per il Mazarese, che “se le piogge erano state eccessive, si aveva tempo fino a marzo per seminare la *tumminia*, un tipo di semenza che faceva crescere precocemente il frumento e ne permetteva la mietitura a luglio”.

Particolari concentrazioni di questa varietà, secondo De Cillis (*cit.* 60), si riscontravano nel Siracusano ai confini con la provincia di Catania.

I dati fornitici dal VS V rendono conto dell'ampia diffusione di questo tipo di denominazioni e della relativa varietà di frumento che indicano: *tirminia* ad Àssoro (EN), *triminìa* a Troina e Gagliano Castelferrato (EN) e nel Messinese ad Alcara li Fusi (cfr. VS V 728). A Nicosia (EN) è stata raccolta la variante *tremenìa* [trəmə'nia], mentre per l'aidonese Raccuglia (2003 456) registra *tuminija*. Nella provincia di Ragusa, nel Siracusano (Francofonte), nell'Ennese (Villadoro e Barrafranca), in vari centri del Palermitano e dell'Agri- gentino è diffusa la variante *tumminia*; *tummini* è registrata per Villarosa (EN), Mazzarino e S. Cataldo (CL), Vîcari e Lercara Friddi (PA), Castrofilippo e Palma di Montechiaro (AG); *tummunia* a Vizzini (CT), Frazzanò (ME), Cassibile (SR), Chiaramonte Gulfi (RG); *tumunia* è forma diffusa ad Adrano (CT), Sàvoca e Castrolibero (ME) (cfr. VS V 816, 818).

Questi grani appartengono alla categoria dei cosiddetti grani marzuoli, grani seminati ad inverno inoltrato o addirittura in primavera — perciò, appunto, marzuoli —, dopo una cattiva annata o se, dopo eccessive piogge, le sementi interrate marcivano. In questo caso bisognava riseminare ed era necessario proprio un grano a ciclo breve, in grado di crescere precocemente e di permettere la mietitura a luglio. Già Catone (XXXV, I, 2) e Plinio (XVIII 46) consigliavano di seminare il grano trimestrale nei terreni in cui altri tipi di semente non sarebbero giunti a maturazione: “trimestre, ubi sementem maturam facere non possis” (Plinio *cit.*).

Il grano trimestrale era, sin dall'antichità, particolarmente diffuso nelle aree fredde e in tutta la zona alpina, dove poteva seminarsi anche dopo il periodo delle nevi ed esser mietuto, appunto, dopo tre mesi: "[...] trimenstre invenit detinentibus terras nivibus, quod tertio fere a satu mense, cum et in reliquo orbe, metitur. Totis hoc Alpibus notum, et hiemalibus provinciis nullum hoc frumento laetius [...]". (cfr. Plinio *cit.* 12).

Secondo quanto riferito da Plinio, nelle zone montagnose della Sicilia e della Tracia si conosceva persino un grano dal ciclo bimestrale, che cominciava a maturare quaranta giorni dopo la semina: "Est et bimestre [...] quod XL die, quo satum est, maturescit, [...]". Utitur eo et Sicilia et Achaia, montuosis utraque partibus [...]" (cfr. Plinio *cit.*).

Proprio questo tipo di grano sembrerebbero designare, ad una prima analisi, le voci *diminìa* di Biancavilla, Giarre e Paternò (CT) e *ddiminìa* di S. Alfio e Bronte, sempre in provincia di Catania (cfr. VS I 936), forme per le quali, però, ci si dovrebbe aspettare uno sviluppo del fonema iniziale [d] in [r] attraverso [ð] se si trattasse di forme derivate dal gr. δίμηνος 'bimestre' e διμηνιάσιος 'bimestrale' come vuole DEI (II 1306).

Se si tiene conto del fatto che gli studiosi di agraria non sembrano conoscere grani dal ciclo così breve, le forme in questione, che nel siciliano designano il frumento marzuolo allo stesso modo di *triminìa*, *tumminìa*, sono da considerarsi paretimologiche. Il fonema iniziale *d-* si potrebbe spiegare come esito della sonorizzazione di *timinìa* sotto la spinta esercitata dalla voce *dumunedda* 'misura per aridi'; 'recipiente che poteva contenere 10 kg circa di granaglie', così come accaduto per *tumminìa*, forma non etimologica — diversamente da *triminìa*, derivato dall'agg. gr. τριμηνιάσιος 'trimestrale'²⁴ —, ma dovuta ad incrocio con *tumminu*²⁵.

Poiché, in conclusione, le fonti letterarie specifiche, a parte Plinio, non fanno menzione di una varietà di grano bimestrale, è certo che le diverse forme da noi prese in esame stanno ad indicare, in generale,

²⁴ Per quanto concerne l'etimologia della voce in questione, già Vinci (1759) aveva individuato l'etimo della voce nell'agg. τριμηνιάσιος 'trimestrale' < τριμήνον 'trimestre'. Per la documentazione cfr. Scobar (1519 286), Pasqualino (1785-95 V 260), Mortillaro (1838 644), Biundi (1857 505), Traina (1868 s.v. *tumminia*).

²⁵ De Gregorio (1920 405), a ragione, osservava che il sic. *tumminìa* "è stato influenzato da *tumminu* nella prima sua parte" e che "[...] accanto a *tumminìa*, esiste la forma più genuina, *trimminia*".

un tipo di grano dal ciclo breve. Allo stesso referente — e non ad un grano che matura in cinquanta giorni — rimanda, ad esempio, la voce *cinquantino* dell'italiano (GDLI s.v.) e il rum. *cincantîn* 'varietà precoce di granturco' (cfr. DEX s.v.), che dev'essere giunto in Romania proprio attraverso l'italiano.

La *maiorca*, la cui denominazione passa ad indicare sovente, almeno in campo scientifico, tutti i grani teneri (cfr. De Cillis *cit.* 59), era anch'essa abbastanza diffusa. Con il termine *maiorca* si indicava un grano tenero autunnale, ma precoce, la cui semina avveniva nel periodo di novembre e dicembre e che si raccoglieva a fine maggio o all'inizio di giugno. Particolarmente sensibile alle alte temperature, questa varietà era di difficile esportazione.

Con la *maiorca* o *roccella*²⁶ — forse da mettere in connessione con il centro di Roccella "oggi comune di Campofelice picciol casale" (Amari, Schiaparelli *cit.* 28-29) noto per i suoi "buoni poderi [...] e le fertili terre da seminare" —, si preparava un pane bianco destinato a durare molto poco, che agli occhi del cittadino, abituato ad acquistare il pane giornalmente, poteva apparire come "le meilleur pain" (Aymard, Bresc *cit.* 541), ma che non poteva essere di buona qualità per chi era costretto a fare i conti con magre risorse e con la difficile gestione dell'economia casalinga. Per il contadino, quindi, non vi era pane migliore di quello di grano duro, magari raffermo. Anzi, quanto più il pane era duro, tanto più rendeva forti ed abili al lavoro e alle fatiche giornaliere, come testimonia il detto, noto nel centro di Troina, nell'Ennese: *u pani ruru fa u cozzu com' un mulu*, lett. 'il pane duro rende il collo robusto come quello di un mulo'.

Se l'utilizzo della *maiorca* si diffuse ampiamente a partire dal '500, soprattutto nei centri urbani, proprio per la produzione del pane bianco, per la panificazione popolare si continuò ad usare il *forte* o *rrobbaforti* (cfr. VS IV 241 s.v. *rrobba*), termine, quest'ultimo, pienamente trasparente, con cui si indica, secondo i manuali di agronomia, "un qualsiasi frumento duro o un miscuglio di diverse varietà di frumento duro" (De Cillis *cit.* 57).

Diffusa in diversi centri dell'isola, la varietà *rrobbaforti* era abbondantemente seminata perchè ritenuta la migliore per la preparazione del pane e della pasta. Che in alcune zone, come ad esempio nell'Ennese, il frumento *forte* fosse conosciuto anche col nome di *prizziusa*

²⁶Aymard, Bresc (1975 541) riferiscono di questa varietà di grano tenero chiamandola "*roccella* ou *maiorca*".

(cfr. VS III 938) è da mettere in relazione proprio col valore che il grano acquistava, essendo di ottima qualità, sia per la preparazione del pane sia della pasta.

Particolarmente adatta per la preparazione di dolci e biscotti era, invece, la varietà nota col nome di *rrobba iànca o rrobbabbianca*. Speculare a *rrobba forti*, la voce *rrobbabbianca* designa, in genere, il grano tenero in diversi centri siciliani come Bronte per il Catanese, Nicosia e Troina per l'Ennese, oltre che nell'area delle Madonie e delle Caronie (cfr. VS IV 241).

A motivare la voce è di certo la farina bianca che si ricavava da questa varietà di grano, utilizzata, soprattutto in tempi di carestia, in aggiunta alla farina di grano duro, per preparare un pane di qualità più scadente.

Nei momenti di maggiore richiesta, in concomitanza con la ripresa demografica europea o per l'incremento di domanda nordafricana — ad es. il Quattro e il Cinquecento sono secoli di relativa prosperità in cui si assiste ad una rilevante produzione di cereali in corrispondenza dell'impennarsi della curva demografica in Europa e di una grave carestia in Africa (D'Alessandro *cit.* 419) — si registrava costantemente un notevole allargamento dell'area coltivata a grano duro o forte, che rimase il più consumato in Sicilia e il più richiesto dai mercati esteri per la sua ottima qualità.

Era il cosiddetto *forte* che da Messina veniva imbarcato nel XIV-XV sec. per la Liguria, per il Levante, per la Spagna mediterranea e il porto di Tripoli (Cancila 1978 121).

Alla categoria dei grani duri appartiene anche il *margaritu*, varietà dal grosso chicco, la cui farina bianca veniva talvolta utilizzata per la panificazione in aggiunta ad altro tipo di farina.

Delle fonti lessicografiche consultate solo il VS (II 644) registra la voce per Castel di Jùdica e Grammichele in provincia di Catania, Chiaramonte Gulfi nel Ragusano, Catenanuova e Agira in provincia di Enna. A Carlentini è stata raccolta la variante con assimilazione *maggaritu* e a Nicosia *margherita*, di chiara provenienza italiana²⁷.

L'etimo remoto della voce è di certo μαργαρίτης 'perla', latino MARGARITA (DEI III 2366), ma è la motivazione alla base del nome a non apparire molto chiara.

Pur non disponendo di dati sufficientemente validi per poter avan-

²⁷ Per Sperlinga (EN) Lo Pinzino (1999 180) cita il *frumentō margaritō* tra le varietà del genere *Triticum*.

zare delle ipotesi, ci sembra opportuno ricordare che a Biancavilla (CT), quando si preparava il pane in casa, era diffusa l'usanza di rivolgersi a Santa Margherita per propiziarsi la buona riuscita del pane.

Il nome del frumento di cui discutiamo potrebbe, dunque, collegarsi all'usanza di rivolgersi a Santa Margherita per ottenere un buon pane, o, ancora, trattandosi di frumento dalla farina bianca e impalpabile, esso poteva essere ritenuto pregiato e per questo degno di essere offerto alla santa a cui dovrebbe il nome.

Per completezza di informazione bisogna ricordare che nella piana di Catania, in cui è sempre stata ampiamente diffusa la cerealicoltura, esiste una contrada chiamata Margherito²⁸. In mancanza di elementi che possano confermare l'esistenza di una relazione tra il toponimo e la diffusione, in quell'area, della varietà di frumento chiamata *margaritu*, non possiamo non considerare indipendenti i due nomi.

3. I cereali inferiori segale e avena. La semantica di *jirmanu* e *latinu*

Le aree coltivate a cereali si estendevano, in Sicilia, dalle alture interne alle colline, fino alle coste, utilizzando i terreni a seconda della loro natura e posizione: dalle fertili falde dell'Etna — dove le messi potevano maturare anzitempo — e dalla piana di Lentini, dove, in tempi di necessità, si coltivava il grano *marzolu* invece del grano duro, alle zone aride e argillose della zona più interna della regione.

Nell'isola la diffusione del grano *germano* o *jirmanu*²⁹ era limitata, ad esempio, alla zona etnea e ad alcune aree in provincia di Messina (Cancila 1989 60): ad Antillo, centro dell'area peloritana, la *jirmana* si coltivava, anche se in minima parte, accanto al frumento, al granoturco e all'orzo (Lo Schiavo 1995 58), nelle zone di montagna, alberate e ombrose, o "*a-pparti fridda*", in terreni esposti a tramontana (Lo Schiavo *cit.* 65).

²⁸ Devo l'informazione al Prof. S. Di Fazio della Facoltà di Agraria dell'Università di Catania.

²⁹ Il VS (II 392) registra il f. *irmana* a Lìmina, Giardini, Patti, Floresta, S. Teodoro in prov. di Messina; ad Adrano in prov. di Catania e a Gagliano Castelferrato e Centuripe in prov. di Enna. Il m. *irmanu* è registrato per Mongiuffi-Melia (ME) e Malfa (Eolie), nonché per Mascalucia, Paternò, Ragalna (CT) e Carlentini (SR). Si registrano anche le forme assimilate *immana* e *immanu*. La prima è documentata per i centri di Motta Camastra (ME), Calatabiano, Piedimonte, Linguaglossa, Castiglione (CT), la seconda per Nicolosi (CT); a Panarea (Eolie) è nota la variante *iurmanu*.

In Sicilia e nel Meridione d'Italia la coltura della segale non ha mai occupato un posto di rilievo. Non si conoscono coltivazioni di segale in Puglia e Sardegna (Scano 1924 49-50) a differenza dell'Italia settentrionale dove, invece, ampie sono le superfici destinate a questo cereale. La Venezia tridentina, il Piemonte e la Lombardia rappresentano le aree in cui si registrano le maggiori percentuali di coltivazioni di segale (Jannaccone 1950 36).

Nei paesi freddi come la Germania e la Russia, non avvezzi alla coltivazione di frumento, la segale occupa il primo posto nella coltura dei cereali e continua a rappresentare, ancora oggi, per la sua adattabilità ai terreni poveri, il più importante cereale da pane (Jannaccone *cit.* 34-35)³⁰.

Anche per il Settentrione d'Italia essa ha rappresentato uno dei cardini della cerealicoltura, tanto che, per quanto riguarda l'economia agraria, l'Italia del Nord sembra più vicina al "modello continentale frumento-segale" che non al "classico modello mediterraneo frumento-orzo" (Montanari 1979 115).

Non a caso la diffusione della segale in Italia si accompagna alla venuta delle popolazioni barbariche provenienti dal nord dopo il crollo dell'impero romano³¹. All'ampio uso che della segale facevano queste popolazioni si connette di certo il nome *jirmanu*³², che solita-

³⁰ Tra pane di segale e pane di frumento è sempre esistita una contrapposizione chiaramente marcata dal punto di vista sociale. Per ulteriori approfondimenti sulle implicazioni sociali e sociolinguistiche degli usi alimentari rimando al mio lavoro *Cultura alimentare e storia linguistica in Sicilia. II. Farine, pani e focacce* che vedrà la luce sul prossimo numero di questa rivista.

³¹ La segale, inizialmente utilizzata come foraggio, fu coltivata dai Romani solo dopo che essi vennero in contatto con popolazioni provenienti dal nord, di origine celtica o germanica. E ciò deve essere accaduto intorno al I sec. a.C.: "[...] Lt. secale ist daher als lehnwort unbekannter herkunft anzusehen. Diese annahme ist auch sachkundlich gerechtfertigt, da der roggen in der altrömischen getreidewirtschaft nicht bekannt war. Erst bei der berührung mit nördlicheren volksstämmen werden die Römer diese getreideart kennengelernt und deren bezeichnung übernommen haben; dies dürfte etwa im 1 jh. v. Chr. geschehen sein" (FEW Band XI s.v. *secale*). Solo in un secondo momento questo cereale troverà impiego anche nella panificazione: "Zunächst spielte der roggen in der römischen landwirtschaft nur eine untergeordnete rolle als futtergetreide [...] was auch seine spärliche überlieferung im lt. erklärt. Erst später fand er auch als brotgetreide verwendung [...]" (cfr. FEW *cit.*).

³² I dizionari etimologici italiani (DEI s.v. *germano*; Cortelazzo, Marcato s.v. *jermānu*) concordano nel far derivare la voce dal lat. (TRITICUM o FRUMENTUM) GERMANUM 'grano della Germania'. Secondo Messedaglia (1953 31-32) il nome

mente designa la segale non solo in Sicilia, ma anche in Calabria, nel Napoletano ed in area grecanica³³.

Sul piano linguistico è interessante notare che la voce *jirmanu*, come spesso accade all'interno dei campi lessicali studiati, passa a designare, con ampliamento semantico, altri cereali ritenuti di qualità scadente. Ad esempio, ad Àvola, nel Siracusano, con il termine *ggirmanu* si indica l'avena, anch'essa cereale minore e poco esigente.

Pare, dunque, che i significanti *jirmanu*, *ggirmanu* abbiano acquisito una connotazione negativa, in netto contrasto con tutto ciò che veniva detto *latinu*, cioè 'di buona qualità', sia nell'ambito dell'agricoltura e dei generi alimentari che nella designazione degli animali³⁴.

Sono di buona qualità il *furmaggiu latinu* e il *frummentu latinu* (cfr. VS II 452), ma, in generale, è detta *latina* una 'pianta che, posta in un terreno fertile, cresce rigogliosa' e la 'pianta coltivata, non spontanea e selvatica' (cfr. VS II 453). È *latinu* il giovenco pingue, florido e ben ingrassato e, in genere, l'animale domestico, allevato in casa, e quindi non selvatico (cfr. VS II *cit.*).

Evidente appare, sulla base di questi dati, la contrapposizione semantica tra *latinu* e *jirmanu*, l'uno col significato di 'coltivato', 'domestico', 'di buona qualità', l'altro nell'accezione di 'selvatico' e quindi 'non buono, di qualità scadente'.

Ora, se si tiene presente la contrapposizione esistente nel siciliano tra *latinu* e *greçu*³⁵ — che “va riportata con ogni probabilità ai primi decenni della comparsa degli Albanesi in Sicilia”, come osserva Trovato (2002 887) —, risulta chiaro che essa deve avere avuto come modello la contrapposizione, di certo più antica, tra *latinu* e *jirmanu*.

germanum “alludeva ad una sua patria, se non di origine, di adozione” (Messedaglia *cit.* 31-32).

³³ Rohlf (1977 335) registra sia le varianti femm. *jermana*, *jirmana*, e *jermanella* ‘specie di frumento la cui farina assomiglia a quella della segale’, che le varianti masch. *jermanu*, *jirmanu*, *jurmanu*, tutte collegate al lat. [FRUMENTUM] GERMANUM. Già in Accattatis (1897 116) si leggeva: “segale, jermanu”. Per l'area napoletana si riscontra *iurmano* in D'Ascoli (1983 291). Forme quali *jermánu*, *jermáno*, *jirmáno*, *jurmána* sono presenti nella Calabria grecanica e in Campania: a Procida e Ottaiano nel Napoletano, a Montefusco in prov. di Avellino e ad Acerno in prov. di Salerno (cfr. AIS VII 1462).

³⁴ Nicosia (1735 539) riferisce che la segale è denominata *irmanu* “per non esser della qualità del frumento eletto”, di quel frumento, cioè, che proprio per la sua buona qualità, veniva detto *latinu* (cfr. VS II 452).

³⁵ *Greçu* è anch'esso documentato, come *jirmanu*, con significati solo negativi (cfr. VS II 300-301).

Se così è, la voce *latinu* di VS II *cit.* ha sviluppato, in tempi diversi, due gruppi semantici: l'uno col tratto [-umano] e l'altro col tratto [+umano], opponendosi il primo a 'germano' e il secondo a 'greco', quest'ultimo, secondo Trovato *cit.*, nell'accezione di 'albanese'.

In definitiva, si può affermare che due sono i concetti predominanti alla base della denominazione dei cereali in questione: quello di *germano* 'proveniente dalla Germania' e perciò 'straniero, non locale'³⁶, a cui si ricondurrebbe il carattere etnico del nome³⁷, e quello di 'non buona qualità'.

Notevole ci sembra, a questo punto, ricordare che la carta AIS 1462 (la segale) registra per il Piemonte *ra bàrbaya, el bàrbalia* — rispettivamente a Mombaruzzo (AT) e Cortemilia (CN) — a conferma del fatto che a motivare la denominazione in questione si può, con molta probabilità, invocare — se non solo — anche il concetto di 'barbaro, straniero' sopra menzionato³⁸.

Quanto all'avena, sic. *jina*³⁹, anch'essa veniva coltivata, come la segale, in grosse quantità dalle popolazioni di origine germanica, che hanno sempre consumato i due cereali sottoforma di farinate o di pane nero (cfr. Plinio XVII 745).

Se in area germanica, nel tardo Medioevo, il regolare consumo di pane bianco sembra essere privilegio di pochi, di largo impiego risultano, invece, nella panificazione ordinaria, segale, farro e avena (Flandrin, Montanari 1999 328).

Seminata in autunno in terreni ben concimati, ma non eccessiva-

³⁶Non è insolito imbattersi in simili designazioni anche in altre lingue: "la sottospecificazione dei presunti paesi di provenienza è un procedimento molto usato soprattutto nei dialetti, non solo italiani" (Vigolo 1996 238). Cfr. i nomi dell'*avena nuda* e dell'*avena orientalis*: ted. *Ungarischer, Türkischer Hafer*, fr. *avoine de Hongrie*, it. *avena di Tartaria*.

³⁷A S. Alfio (CT) la segale è chiamata anche *zzìrica* (cfr. VS V 1290). Se la voce, come a noi pare, dovesse risalire al lat. SYRICUM (GRANUM) — per il passaggio da [S-] a [d:z] cfr. Trovato (2002 841) —, ci troveremmo di fronte ad un altro etnico. A questo proposito cfr. l'it. *sorgo* < lat. SYRICUM (GRANUM) [ALE I 61].

³⁸Il DEI (I 432) registra la voce *barbariato* "miscuglio di grano e segale seminati insieme sullo stesso terreno; per estens. miscuglio di caffè, latte, cioccolato; v. piem. *barbarià*, da Barbaria, Barberia; cfr. fr. *blé de Barberie*".

³⁹Voce di area meridionale, dal latino AVENA(M), diffusa prevalentemente nel siciliano e nel calabrese. Sia il sic. che il cal. conoscono le forme *jina, ajina* (AIS VII 1449) con sviluppo indigeno da *avena* (cfr. Rohlfs 1966 87), in cui si riscontra la caduta di [v] intervocalica davanti a vocale chiusa (Rohlfs *cit.* 294).

mente umidi, in Sicilia l'avena era utilizzata prevalentemente come foraggio.

Non a caso la ritroviamo, ancora insieme alla segale, designata con le voci *affucacavadđi*, *ffucacavadđu* (cfr. VS I 63; VS II 55), voci con cui si indicano anche alcune graminacee infestanti, come l'orzo selvatico, di cui si nutrivano i cavalli⁴⁰.

In piccole quantità, l'avena si coltivava anche per uso alimentare, dal momento che il pane nero che con essa si preparava, amaro e difficile da digerire, poteva essere consumato in caso di carestia (La Via 1853 119).

È facile comprendere che i motivi dell'apprezzamento di cui hanno sempre goduto i pani neri nell'Europa centro-settentrionale e nel Settentrione d'Italia si legano intimamente alle diverse disponibilità delle varie aree geografiche, cui corrispondono gusti e criteri di valutazione differenti.

La Sicilia, percorrendo strade non battute dal resto del Meridione, conosce l'uso dei cereali minori e delle varie misture di grani solo in casi di estrema necessità, mentre ancora, all'inizio dell'Ottocento, in Terra d'Otranto il pane più usato non è di frumento o di mais, ma di orzo (Teti 1998 76).

L'isola si discosta, dunque, nettamente dalle altre regioni meridionali, la cui storia alimentare, soprattutto delle classi più disagiate, è fatta di granaglie, di cereali minori, tra cui miglio, spelta, misture di legumi, lupini e castagne, e, in tempo di gravi difficoltà, anche di erbe selvatiche e ghiande (Teti *cit.*).

3.1. *I nomi del mais*

Poiché il mais in Italia e in Europa, come osservato in precedenza, sostituisce il miglio in molte aree, non meravigliano affatto i tanti trasferimenti di nome che si osservano nelle lingue e nei dialetti italiani ed europei: "Wo er [miliun] mit dem mais [...] zusammenstösst, wird er aufgrund seiner schwarzen korner von diesem differenziert [...] als stärkster konkurrent der hirse greift endlich [...] aus Amerika importierte mais in die weitere geschichte von miliun und seiner fortsetzung auf gallorom. boden ein [...]. die konkurrenzierung der

⁴⁰Le voci *affucacavadđi*, *ffucacavadđu* formate dal verbo sic. *affucari*, *ffucari* + *cavadđu*, sono motivate dal fatto che queste graminacee, con le loro glume villose, possono far soffocare i cavalli.

hirse durch den mais führt dann in einigen gegenden zu sekundärer namengebung für die ältere pflanze [...]” (FEW Band M/Mulsorium 87-88 s.v. MILIUM).

Il mais si confonde col miglio, o ne eredita il nome, in molti dialetti francesi: *millette* nel Lauragais. *milhoc* in Chalosse. Lo spagnolo conosce *mijo* o (*trigo*) *millo* ‘mais’ e il portoghese ha *milho* (cfr. FEW *cit.*); in area rumena, e precisamente nel Maramureş e nel nord del Crişana e della Muntenia, il significante *mălai* designa il granturco, mentre in Moldavia e in Transilvania con esso si indica il miglio (cfr. ALR Vol I, harta 92). La voce *mălai*⁴¹, con spostamento semantico, designa in rumeno anche la ‘farina di mais o di miglio’ (cfr. MALR harta 68) o una ‘torta preparata con farina di mais o miglio’ (DLR s.v.).

Le vivande preparate con il miglio, come i budini o i dolci tipici delle regioni del Sud-Ovest della Francia, continuano a chiamarsi *mihlas*, *mihlas*, *millias* o *millat* pur cambiando l’ingrediente principale (Toussaint, Samat 1991 199).

Spostandoci in Italia, nel Veneto, ad esempio, la focaccia detta *megiàzza* o *smejàzza*, per via dell’ingrediente di base, mantiene tale nome anche dopo la sostituzione del miglio con il nuovo cereale (Vigolo *cit.* 391).

Molto spesso, però, nelle lingue romanze, per designare il mais, si ricorre a forme metaforiche che lasciano trasparire il carattere esotico del prodotto (Valeri 2002 1101): è il caso dell’it. *gran(o)turco*, *grano d’India* e *grano siciliano* (cfr. GDLI VI 1059 s.v. *grano*), del fr. *blé de Turquie*, *blé d’Inde*, del cat. *blat de les Índies*, *blat de moro*, *blat moresc*.

Il tratto semantico predominante nella denominazione del mais è certo quello di ‘orientale’ o, comunque, di ‘straniero’, ‘diverso’ anche dal punto di vista della professione di fede. Se, infatti, il mondo cristiano, per designare il mais, fa uso del determinante ‘turco’, ‘indiano’, etc. — e quindi pagano, non cristiano — in ambito musulmano, invece, il mais è il ‘blé des Chrétiens’: cfr. ad es. il malt. *qamhirrum* ‘id.’ (Aquilina, *Maltese-English* II 1118).

Per quanto riguarda il sistema linguistico del siciliano, anch’esso, in armonia con le altre lingue della Romània, sfrutta parole appartenenti al proprio fondo lessicale, ricorrendo alla forma sintagmatica

⁴¹Si tratta di voce dall’etimologia controversa. Secondo REW 5572 *mălaiu* sarebbe un composto derivato da MILIUM e *lai* ‘schwarz’: “schwarze Hirse”.

frumentu d'india con le sue numerose varianti — esito di lessicalizzazioni, assimilazioni e cambio di genere —, quali *frummentudinnia*, *frummentudinniu*, *frummentadigna*, etc. diffuse in gran parte della Sicilia, in provincia di Catania, Enna, Palermo, oltre che in provincia di Messina (cfr. VS II 134). Tali forme competono con *ranudindia*, *ranudinnia*, prevalentemente di area messinese (cfr. VS II 293). L'area di *grano d'India*, — con i continuatori del lat. GRANUM — si colloca entro i confini del Regno di Napoli (cfr. AIS VII 1463).

Non manca, infine, nel siciliano, il ricorso ai significanti per 'miglio': il mais, infatti, una volta entrato in concorrenza con il cereale precedentemente coltivato, lo soppianta acquisendone il nome.

La voce *migghju*, con il significato di 'granturco', è nota ad Àvola nel Siracusano (cfr. VS II 739). La variante *nigghju*, che può designare sia il 'mais o granturco' che il 'miglio', è registrata nel primo significato da Traina (1868 1153) per Siracusa⁴². Il VS (I 189, 246) registra, inoltre, per il Ragusano, le forme — poco chiare strutturalmente — *anigghiu*, *arnigghiu* 'granturco'. Per esse, infatti, trattandosi di voci di genere maschile, non si può pensare all'agglutinazione dell'art. *a*⁴³.

Il tipo *frummentamuri*, *frummentu d'amuri* 'mais' conosciuto, rispettivamente a Catania e a Paternò, sempre in area catanese (cfr. VS I 133 e VS I 177 s.v. *amuri*), sembra costruito sul modello di *pumu d'amuri/pumuramuri* 'pomodoro' (VS III s.v. *pumu*). Dal momento che la lessicografia documenta *furmentu di mori* (cfr. Traina 1868 418 s.v. *furmentu*) e che, come già visto prima, altre lingue romanze conoscono tali forme con chiaro rimando alla provenienza del cereale (cfr. ad es. il cat. *blat de moro*, *blat moresc* e il sardo *trigu muriscu*, probabilmente calco sul catalano) non può che trattarsi, per le forme siciliane in questione, di reinterpretazione del determinante "*di mori*", forse per influsso del nome del pomodoro. Se, infatti, "[...] la

⁴²Al di fuori della Sicilia, la forma *nigghju* 'miglio' è registrata, per il Salento, da Rohlfs (1966 219) che, documentando anche il sic. *nigghiu* 'granone' a Giarratana (RG) e fornendo ulteriori esempi del passaggio dalla bilabiale all'alveolare (cfr. il lomb. *nilza* 'milza', il nap. *nizzo* 'mezzo', il camp. *natta* < *matta*), precisava che non si potesse dare "una spiegazione chiara" del passaggio da *m* a *n* (Rohlfs cit. 218). Nel nostro caso si potrebbe trattare, però, della risemantizzazione su *nigghju* 'nibbio' di un grano di cattiva qualità. Si noti che in italiano la voce *nibbio*, oltre che 'miglio, sparviere' designa anche 'persona inconcludente, inetta' (cfr. GDLI XI 417).

⁴³Per un approfondimento delle questioni relative alla protesi di *a-*, con riferimenti sia ai dialetti italiani meridionali sia al rumeno, si veda Ferro 2003 (234-321).

métaphore se comprend bien pour la tomate, elle s'explique moins pour le maïs. On peut se demander s'il n'y a pas eu, pour le maïs, réinterprétation du déterminant *di Mauri* sous l'influence du nom de la tomate" (cfr. Franconie 1997 66).

4. Riferimenti bibliografici

ACCATTATIS, L.

1897 *Vocabolario del dialetto calabrese (Casalino - Apriglianese)*, Castrovillari.

ACERBO, G.

1927 *Studi riassuntivi di agricoltura antica*, Serie prima. Editi a cura del Sindacato nazionale dei tecnici agricoli fascisti, Roma.

AEBISCHER P.

1963 *Les dénominations des "céréales", du "blé" et du "froment" d'après les données du latin médiéval. Etude de stratigraphie linguistique*, in "Miscelanea Paul Aebischer", Biblioteca Filologica-historica, IX, Instituto Internacional de Cultura Románica, Abadia de San Cugat del Vallés, pp. 135-151.

AIS [= JABERG K. - JUD J.].

ALESSIO, G.

1958 *Storia linguistica di un antico cibo rituale: I maccheroni*, in "Atti dell'Accademia Pontaniana", n.s., VIII, pp. 261-80.

ALR [= ATLASUL LINGUISTIC ROMÎN].

AMARI M.

1880-81 *Biblioteca arabo-sicula*, raccolta da M. Amari Voll. I-II, Torino-Roma, E. Loescher [Ed Dafni 1982]. 1889 Appendice Torino, Firenze, Roma, Loescher [Ed. Dafni 1982].

1933-39 *Storia dei Musulmani di Sicilia*, II edizione a cura di C.A. Nallino, Voll. 1-5, Editrice Dafni.

AMARI M., SCHIAPARELLI, C. (a cura di).

1883 *L'Italia descritta nel "Libro del Re Ruggero" compilato da Edrisi*, Testo arabo pubblicato con versione e note da M. Amari e C. Schiaparelli in "Atti della Reale Accademia dei Lincei Anno CCLXXIV 1876-77 serie seconda, Vol. VIII", Roma.

AMATO DI MONTECASSINO

- 1935 *Storia dei normanni volgarizzata in antico francese*, [Ystoire de li Normanni] a cura di V. de Bartholomaeis. Fonti per la Storia d'Italia, 76, Roma.

AQUILINA, J.

- 1999 *Maltese-English dictionary*, Voll. 2. *English-Maltese dictionary*, Voll. 4. Midsea Books Ltd, Malta.

ATLASUL LINGUISTIC ROMÎN [= ALR].

- 1956 *Atlasul Linguistic Romîn. Serie nouă*, Vol. I. Editură Academiei Republicii Populare Romîne.

AYMARD, M.

- 1987 *Economia e società. Uno sguardo d'insieme*, in "Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi. La Sicilia", a cura di M. Aymard e G. Giarrizzo, G. Einaudi Editore, Torino, pp. 5-37.
1989 *Il sud e i circuiti del grano*, in "Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea", Vol. I, Marsilio Editori, Venezia, pp. 755-787.

AYMARD, M.- BRESC, H.

- 1975 *Nourritures et consommation en Sicile entre XIV^e et XVIII^e siècle*, in "Mélanges de l'École Française de Rome", 87, pp. 535-81.

BALSAMO, P.

- 1808 *Il giornale di viaggio in Sicilia e particolarmente nella Contea di Modica nei mesi di maggio e giugno 1808*, Reale Stamperia, Palermo.

BATTAGLIA S. ET ALII [= GDLI].

- 1961-1998 *Grande dizionario della lingua italiana*, Voll. XX, UTET, Torino.

BATTISTI, C. - ALESSIO, G., ET ALII [= DEI].

- 1950-75 *Dizionario etimologico italiano*, 5 voll., Barbera, Firenze.

BEVILACQUA, P.

- 1989 *Clima, mercato e paesaggio agrario nel Mezzogiorno*, in "Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea", Vol. I, Marsilio Editori, Venezia.

BIUNDI, G.

- 1857 *Dizionario siciliano-italiano*, Palermo [rist. anast. Forni, 1969, Bologna].

CAMPORESI, P.

1980 *Il pane selvaggio*, Il Mulino, Bologna.

CANCILA, O.

1978 *Commercio estero. Il secolo del grano (secc. XVI-XVIII)*, in "Storia della Sicilia", Vol VII, pp. 121-161.

1989 *Il grano*, in "La dimora di Demetra. Storia, tecnica e mito dell'agricoltura siciliana", Gelka, Palermo, pp. 53- 65.

CANNARELLA, P.

1928 *Dizionario siculo di scienze naturali*, Ms. inedito della Biblioteca Braidense di Milano.

CATONE

De agricultura Liber, Versione di A. Donati. Collezione romana diretta da Ettore Romagnoli della Reale Accademia d'Italia, Società Anonimi Notari, Villasanta, Milano, 1929.

CERRITO, E.

1981 *La produzione dei cereali nelle province continentali del Regno delle Due Sicilie dal 1826 al 1833*, in "Problemi di storia delle campagne meridionali nell'età moderna e contemporanea", a cura di A. Massafra, Bari.

CONTE, F., PANEBIANCO, A.

2001 *Il Maiorchino: origini, collocazione "geografico-casearia", tecnologia e note igienico-sanitarie*, in "Il latte", 26 (1), pp. 34-47.

CUSUMANO, A.

1980 *Il ciclo del grano nel Mazarese*, in "La cultura materiale in Sicilia. Quaderni del Circolo Semiologico siciliano 12-13 (1980)". Atti del I Congresso internazionale di studi antropologici siciliani [Palermo, 12-15 gennaio 1978], pp. 275-292.

D'ALESSANDRO, V.

1980 *Paesaggio agrario, regime della terra e società rurale (secoli XI-XV)*, in "Storia della Sicilia", Vol. III, pp. 409-447.

D'ASCOLI, F.

1983 *Dizionario italiano napoletano*, Editore Adriano Gallina, Napoli.

DE CILLIS, U.

1942 *I frumenti siciliani*, Tipografia Zuccarello Izzi, Catania.

DE GREGORIO, G.

1920 *Contributi al lessico etimologico romanzo con particolare considerazione al dialetto e ai subdialetti siciliani*, [Rist. anast. Arnoldo Forni Editore, 1986, Torino].

DEI [= BATTISTI C, ALESSIO G.]

DE SIMONE, A.

1984 *La descrizione dell'Italia nel Rawd al-MI^cTAR di AL-HIMYARI*, versione dall'arabo e note di A. De Simone, Liceo Ginnasio Gian Giacomo Adria, Arti grafiche Corrao, Mazara del Vallo.

DEX [= DICȚIONARUL EXPLICATIV AL LIMBII ROMÂNE].

DICȚIONARUL EXPLICATIV AL LIMBII ROMÂNE [= DEX].

1996 *DicȚionarul explicativ al limbii române*, Institut de Lingvistica. Academia din București, coord. I. Coteanu, L. Mareș.

DICȚIONARUL LIMBII ROMÂNE [DA-DLR]

1965-1999 *DicȚionarul limbii române*, sub conducerea lui S. Pușcariu (DA). A-B, C, D-de, F-I, J-lacustru, lepadă-lojnită, București 1913-1949; serie nouă (DLR), redactori responsabili I. Iordan, A. Graur, I. Coteanu: M, N, O, P, R, S, S, T, T, Ed. Academici, București.

DIODORO SICULO

Biblioteca Storica. Mitologia e protostoria dei popoli orientali, dei Greci e dei Romani, vol. I a cura di C. Micciché, vol. II a cura di G. Cordiano e M. Zorat, Rusconi, 1992.

DLR [= *DicȚionarul limbii române*].

FERRER, E. B.

2002 *Grano (LE1) e farina (LE2) in catalano. Un'indagine etimologica, comparativa e tipologica*, in "Saperi e sapori mediterranei", Vol. III, pp. 1109-1123.

FERRO, T.

2003 *Latino, romeno e romanzo. Studi linguistici*, Colecția universitară. Serta philologica, Dacia, Cluj Napoca.

FEW [= von Wartburg].

FLANDRIN, J. L. - MONTANARI, M. (a cura di).

1999 *Storia dell'alimentazione*, Laterza, Roma-Bari.

FOGARASI, M.

- 1983 *Una pianta cereale nell'area linguistica europea*, in "Scritti linguistici in onore di G.B. Pellegrini", Pacini Editore, Pisa, pp. 685-698.

FRANCONIE, H.

- 1997 *Maïs, кыпыза, maize, maíz, granturco/mais. Carte onomasiologique et des motivations*, commentaire XXXIII, in "ALE. Commentaires", I. Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, Roma, pp. 45-97.

GABRIELI, F.

- 1986 *L'agricoltura araba in Spagna e in Sicilia*, in "Pagine arabo-siciliane". Scelta e introduzione di A. Barruso, Liceo Ginnasio Gian Giacomo Adria, Arti grafiche Corrao, Mazara del Vallo, pp. 49-55.

GALLO, L.

- 2002 *Appunti per una storia dell'alimentazione della Grecia antica*, in "Saperi e sapori mediterranei", Vol. III, pp. 877-890.

GDLI [= BATTAGLIA, S. ET ALII].

GIUFFRÌ, M.

- 2002 *Cultura alimentare e dialetto a Nicosia. I cereali e i loro derivati*, Tesi di Laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Catania, a.a. 2001/2002 (relatore S.C. Trovato).

GRACI, S.

- 2002 *Cultura alimentare e dialetto a Dèlia. I cereali e i loro derivati*, Tesi di Laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Catania, a.a. 2001/2002 (relatore G. Alfonzetti).

GRAND, R., DELATOUCHE, R.

- 1968 *Storia agraria del Medioevo*, Sansoni, Milano.

GRASSI, C., SOBRERO, A., TELMON, T.

- 1997 *Fondamenti di dialettologia italiana*, Laterza, Bari.

GUGLIELMINO, F.

- 2002 *Cultura alimentare e dialetto a Carlentini. I cereali e i loro derivati*, Tesi di Laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Catania, a.a. 2001/2002 (relatore S.C. Trovato).

- IORDANES [= Mommsen, T.].
- JABERG, K. - JUD, J. [= AIS].
1928-1940 *Sprach-und Sachatlas Italiens und der Südschweiz*, Zofingen.
- JÄNICKE, O.
1967 *Zu den Bezeichnungen des Roggens im Mittellateinischen*, in "Zeitschrift für romanische Philologie", Band 83, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, pp.14-31.
- JANNACCONE, A.
1950 *Coltivazioni erbacee. Cereali*, Casa del Libro Editrice, Catania.
- LA VIA, G. B.
1853 *Lezioni di agricoltura teorico-pratica per la Sicilia*, Seconda edizione, Stamperia di F. Pastore, Catania.
- LEONE, A. (a cura di) [= SCOBAR].
1990 *Il vocabolario Siciliano-Latino di L. C. Scobar*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo.
- LO JACONO, C.
1988 *Gli arabi in Sicilia*, in "Testimonianze degli Arabi in Italia. Giornata di studio. Roma 10 dicembre 1987", Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, pp. 5-33.
- LO PINZINO, S.
1999 *Fitonimia sperlinghese*, in "Saggi e materiali 2. Convegno di studi su Dialetti Galloitalici dal Nord al Sud. Realtà e prospettive. Piazza Armerina, 7-9 aprile 1994", Il Lunario, Enna, pp. 171-187.
- LO PRESTI, M.
1995 *Ricette tradizionali novaresi*, in "Saggi e materiali 4. Convegno di studi su "La documentazione del dialetto di Novara di Sicilia. Novara, 16 dicembre 1995 a cura di S.C. Trovato", Il Lunario, Enna, pp. 41-46.
- LO SCHIAVO, C.
1995 *Civiltà contadina. Dialetto, tradizioni, tecniche di lavoro*, Armando Siciliano Editore, Messina.
- MALR [= MICUL ATLAS LINGUISTIC ROMÎN].
1956 *Micul atlas linguistic romîn*, serie nouă, I. Patrut, Ioan et alii, București.

MANGANARO, G.

- 1978 *La provincia romana*, in "Storia della Sicilia" Vol. II, pp. 411-461.

MARTIN, R., PELAGATTI P., VALLET G.

- 1978 *Alcune osservazioni sulla cultura materiale*, in "Storia della Sicilia. Dalla preistoria alla colonizzazione greca" Vol. I, pp. 397- 420.

MEYER LÜBKE, W. [= REW].

- 1935 *Romanisches Etimologisches Wörterbuch*, 3. vollständig neubearbeitete Auflage, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg.

MESSEDAGLIA, L.

- 1927 *Il mais e la vita rurale italiana. Saggio di storia agraria*, Piacenza.
- 1953 *Per la storia delle nostre piante alimentari. La segala*, in "Annali dell'Accademia di Agricoltura di Torino", Vol. 95, Arti grafiche P.Conti & C., Torino, pp. 25-42.

MOMMSEN, T. [= IORDANES].

- 1882 *De summa temporum vel origine actibusque Gentis Romanorum. De origine actibusque Getarum*, Iordanis. *Romana et Getica* recensuit Theodorus Mommsen, MGH, Auctores antiquissimi, V, I, Berolini, Weidmann.

MONTANARI, M.

- 1979 *L'alimentazione contadina nell'alto Medioevo*, Liguori Editore, Napoli.
- 2000 *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Laterza, Roma-Bari.

MORTILLARO, V.

- 1838-44¹, 1853², 1862³, 1876⁴, *Nuovo Dizionario Siciliano-Italiano*, Palermo [Rist. anast. Palermo, 1971, Vittorietti].

NICOSIA, F.

- 1735 *Il podere fruttifero e dilettevole*, Felicella, Palermo.

PACE, B.

- 1958 *Arte e civiltà della Sicilia antica. I fattori etnici e sociali*, Vol. I, Società Editrice Dante Alighieri, Napoli.

PALOMBA, M.

- 1988 *La crisi agraria del 1815-1817*, in "Il Mezzogiorno preuni-

tario. Economia, società e istituzioni", a cura di A. Massafra, Bari, pp. 149-167.

PASQUALINO, M.

1785-1795 *Vocabolario siciliano etimologico, italiano e latino*, 5 voll., Palermo [rist. anast. 1984, Epos, Palermo].

PELLEGRINI, G.B.

1972 *Gli arabismi nelle lingue neolatine con speciale riguardo all'Italia*, voll.2, Paideia, Brescia.

PERI, I.

1962 *Sicilia normanna*, Edistampa, Vicenza.

PLINIO

Storia naturale, Einaudi editore, Torino, 1984.

RACCUGLIA, S.

2003 *Vocabolario del dialetto galloitalico di Aidone*, ALS Materiali e ricerche 13 diretto da G. Ruffino. Centro di Studi filologici e linguistici siciliani. Dipartimento di Scienze filologiche e linguistiche, Facoltà di Lettere Filosofia, Palermo.

REVELLI, P.

1904 *Il Comune di Modica. Descrizione fisico-antropica*, Remo Sandron Editore, Milano, Palermo, Napoli [Rist. anast. 1983 Atesa Editrice, Bologna].

REW [= MEYER LÜBKE, W.].

ROHLFS, G.

1930 *Etymologisches Wörterbuch der unteritalienischen Gräzitat*, Halle.

1966 *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti. Fonetica*, Einaudi, Torino.

1977 *Nuovo dizionario dialettale della Calabria (con repertorio italo-calabro)*, Nuova edizione interamente rielaborata, ampliata ed aggiornata, Longo Editore, Ravenna.

RUFFINO, G., BERNARDI, N.

2000 *Per una ricerca sulla cultura alimentare e sul lessico gastronomico in Sicilia. Appunti e materiali*, "Piccola biblioteca dell'ALS", 1, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani. Dipartimento di Scienze Filologiche e Linguistiche dell'Università di Palermo.

SAPERI E SAPORI MEDITERRANEI

- 2002 "Saperi e sapori mediterranei. La cultura dell'alimentazione e i suoi riflessi linguistici", Napoli, 13-16 ottobre 1999. Atti a cura di D. Silvestri, A. Marra, I. Pinto. Dipartimento di Studi del Mondo classico e del Mediterraneo antico, Napoli, 2002, Vol.I-III.

SCANO, G.

- 1924 *I cereali minori. Avena, orzo, segale. Note pratiche*, Francesco Battiato Editore, Catania.

SCOBAR [= LEONE, A.].

SCROFANI, S.

- 1978 *Gli ordinamenti culturali*, in "Storia della Sicilia" Vol IX, pp. 85-109.

SILVESTRI, D.

- 2002 *Apertura dei lavori: presentazione della ricerca "Atlante Generale dell'Alimentazione Mediterranea"(AGAM)*, in "Saperi e sapori mediterranei", Vol. I. pp. 15-18.

STORIA DELLA SICILIA

- 1978-1981 *Storia della Sicilia*, Voll. I-X, Società Editrice Storia di Napoli e della Sicilia.

STORIA D'ITALIA

- 1973-1998 *Storia d'Italia*, Coordinatori R. Romano e C. Vivanti, Voll.I-XIV, G. Einaudi Editore, Torino.

TETI, V.

- 1998 *Le culture alimentari nel Mezzogiorno continentale in età contemporanea*, in "Storia d'Italia", Annali 13. L'alimentazione, pp. 63-165.

TOUSSAINT-SAMAT, M.

- 1991 *Storia naturale e morale dell'alimentazione*, Sansoni Editore, Firenze.

TRAINA, A.

- 1868 *Nuovo vocabolario siciliano italiano*, Volume unico. Palermo.
- 1877 *Vocabolarietto delle voci siciliane dissimili dalle italiane*, Stamperia reale di Torino.

TRAMONTANA, S.

- 1999 *Il regno di Sicilia. Uomo e natura dall'XI al XIII secolo*, G.Einaudi Editore, Torino.

TRASSELLI, C.

- 1980 *Aspetti della vita materiale*, in "Storia della Sicilia", Vol. III. pp. 601-621.

TROVATO S.C.

- 2002 *La Sicilia*, in "I dialetti italiani. Storia struttura uso", a cura di M. Cortelazzo, C. Marcato, N. De Blasi, G. Renzo, P. Clivio, UTET, Torino, pp. 834-897.

VALERI, V.

- 2002 *La cucina nel "levante" spagnolo*, in "Saperi e sapori mediterranei", Vol III, pp. 1091-1103.

VARRONE

- De re rustica Libri*, Versione di A. Bartoli. Collezione romana diretta da Ettore Romagnoli della Reale Accademia d'Italia, Società Anonimi Notari, Villasanta, Milano, 1930.

VARVARO, A.

- 1974 *Prima ricognizione dei catalanismi nel dialetto siciliano*, in "Medioevo Romano", I, pp.86-110.
 1976 *Storia politico sociale e storia del lessico in Sicilia. A proposito del "Vocabolario etimologico siciliano"*, in "Travaux de linguistique et de littérature", 14, 1976, 1, pp. 85-104.
 1979 *Profilo di storia linguistica della Sicilia*, Eliotecnica Lodato, Palermo.

VIGOLO, M.T.

- 1996 *Note su alcuni punti oscuri di fitonimia trevigiana*, in "Terza raccolta di saggi dialettologici in area italo-romanza", Centro di Studio per la dialettologia italiana "O. Parlangeli", CNR, Padova, pp. 235-246.
 2002 *Il Veneto*, in "Saperi e sapori mediterranei", Vol. II, pp. 391-416.

VINCI, G.

- 1759 *Etymologicum siculum*, Gaipa F., Messina.

VS

- 2002 *Vocabolario siciliano*, vol. I (A-E) a cura di G. Piccitto; vol.

II (F-M), vol. III (N-Q), vol. IV (R-Sgu-) a cura di G. Tropea; vol. V (Si-Z) a cura di S. C. Trovato, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Catania-Palermo.

WARTBURG VON, W. [= FEW].

1928 sgg. *Französisches Etimologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, Klopp, Bonn 1928; Teubner, Leipzig 1932-40; Zbinden, Basel 1944.

RAFFAELLA PADALINO

È DAVVERO ESISTITO IL SICILIANO TRE-QUATTROCENTESCO?*

In quasi tutti gli studi che abbiano come oggetto il siciliano medievale si allude solitamente al volgare *tre-quattrocentesco*, alla *scritta tre-quattrocentesca*, come se quest'arco cronologico possa considerarsi uno stato di lingua. In verità nella prospettiva di storia linguistica esterna siffatta cronologia è più che legittima: i primi documenti e monumenti in volgare siciliano risalgono ai primi decenni del XIV secolo¹, mentre il primo testo in toscano — dovendo comunque individuare un *terminus ad quem* — è da considerarsi, con molta probabilità, una lettera scritta il 3 aprile 1524 dai Giurati di Monterosso Almo ai giurati di Buscemi²; inoltre «nelle raccolte di Mongitore e

* Il presente lavoro si inserisce all'interno del PRIN (anno 2002) *Corpora linguistico-testuali italiani on line (CLIO 2)*, coordinato a livello nazionale da Rosario Coluccia e, per il gruppo dell'Università di Catania, da Margherita Spampinato. Il gruppo catanese lavora anche alla costituzione di un "Archivio testuale del siciliano antico" (*ARTESIA*), coordinato da Margherita Spampinato e da chi scrive, il cui scopo è di rendere in via di principio accessibili tutti i testi siciliani — siano essi 'monumenti' e in parte 'documenti' — dei secoli XIV e XV. I testi, marcati in GATTO (Gestione degli Archivi Testuali del Tesoro delle Origini), programma elaborato da Domenico Iorio-Fili per l'Opera del Vocabolario, saranno interrogabili *on-line* (www.unict.it/clioweb) con la versione Web di GATTO, prossima ad essere rilasciata da Iorio-Fili, che partecipa a questo PRIN.

¹ Cfr. Li Gotti (1951); Bruni (1980: 209); Rinaldi (1992).

² Cfr. Vàrvaro (1977: 178-179): «Io non sono in grado di precisare la data e le circostanze in cui è stato redatto il primo documento ufficiale scritto nell'isola in questa nuova varietà [il riferimento è al toscano], ma credo che non debba essere molto più antico di una lettera che si trova, tra le altre simili, ma siciliane, nelle Pandette di Buscemi, una cittadina dei monti Iblei»; la lettera in toscano è scritta il 3 aprile 1524 dai Giurati di Monterosso Almo ai giurati di Buscemi; e cfr. anche p. 180: «L'italiano entra dunque nel repertorio della burocrazia siciliana nei primi decenni del Cinquecento per iniziativa individuale ed in conseguenza di una moda

Testa il primo documento statale scritto interamente in toscano è un Capitolo del 1526»³.

Vista invece nella prospettiva di storia linguistica interna, c'è da chiedersi, problematicamente, quanto siffatta periodizzazione sia conoscitiva, stante il rischio di non cogliere le eventuali dinamiche del cambiamento all'interno di quest'arco cronologico. Con la nozione di siciliano *tre-quattrocentesco* si ingenera infatti l'idea di un insieme omogeneo in cui la coesistenza di grafie, forme, costrutti diversi è attribuibile alla polimorfia che caratterizza ogni *scripta* medievale. Non è casuale infatti, almeno a mia conoscenza, che in quasi nessuno degli studi sul siciliano medievale venga posto, all'interno di questo arco cronologico, il problema del cambiamento o comunque della scomparsa di determinate forme o, viceversa, del manifestarsi di nuove⁴. La proposizione del problema da parte di Gianfranco Folena nell'introduzione alla sua edizione dell'*Eneas* mi sembra che non abbia innescato ricerche ulteriori:

Il confronto tra i due manoscritti è storicamente assai suggestivo: nella prospettiva diacronica si può leggere esattamente un secolo e mezzo di storia linguistica siciliana, proprio come nella sovrapposizione di due radiografie si legge la storia di un caso clinico⁵.

Facendo proprio questo punto di vista ed al fine della enucleazione dei problemi non di certo della descrizione — è bene ribadirlo — andrebbe esperita una comparazione sistematica di quei testimoni, appartenenti ad epoche diverse, che ci hanno tradito testi siciliani medievali⁶. Il passo successivo, per il momento in parte prospettico,

culturale, come alternativa più cosmopolita al siciliano scritto e non al latino, riservato ancora agli usi più 'alti'».

³ Lo Piparo (1987: 738).

⁴ Senza ambire all'eshaustività, tra le eccezioni citerei La Fauci (1993), Vàrvaro (1989) e Vàrvaro (1995).

⁵ Folena (1956: LXI); al punto di vista di Folena si potrebbe aggiungere un corollario: il confronto è tanto più suggestivo e interessante quanto più la copia seriore innova.

⁶ Basandosi sulla bibliografia di Casapullo (1995), i testi siciliani pervenuti in almeno due codici databili tra il XIV e la prima metà del XVI sec. sono in verità pochi; oltre che dell'*Eneas*, si tratta della *Conquista di Sichilia*; del *Dialagu de sanctu Gregoriu* [cfr. Santangelo (1933)]; della *Regola di santa Chiara*, del *Privilegio di povertà*, della *Bolla di Innocenzo IV*, del *Testamento di S: Chiara*, della *Benedizione di S. Chiara* [cfr. Ciccarelli (1983)]; del *Valeriu Maximu* [cfr. Ugolini (1967)]; della *Vita di S. Onofrio* (vedi *infra*, nota 9).

sarebbe poi quello di fondare l'analisi su di un *corpus* di testi quanto più vasto e significativo possibile, potendo in tal modo discernere dati pertinenti alla *parole* (ovvero all'idioletto del singolo testimone) da quelli pertinenti alla *langue*⁷.

Un primo tentativo di mostrare, proprio adottando questo approccio, quanto possa rivelarsi poco funzionale la nozione di siciliano *tre-quattrocentesco* è stato esperito in un precedente lavoro in cui si prendevano in esame i grafemi con cui vengono rappresentati i fonemi /k/ e /ʃ/ in alcuni testi siciliani medievali⁸. Di fronte all'affermazione di qualche studioso, che intravedeva nel siciliano medievale una *confusione delle grafie*, si cercava di mostrare come uno spoglio sistematico di testi consentisse invece di razionalizzare quella presunta *confusione* e di individuare anche eventuali linee di tendenza del cambiamento. Partendo inizialmente dal confronto delle due versioni della *Vita di S. Onofrio*⁹, ed estendendo poi l'esame ad altri testi, sia monumenti che documenti, si è potuto constatare come, al di là dell'apparente *confusione*, nei testi trecenteschi spogliati /k/ davanti a vocale palatale sia rappresentata prevalentemente dal grafema <k> e in un minor numero di casi dal grafema <ch>; viceversa nei testi seriori¹⁰. Ed altrettanto si rilevava per /ʃ/, che nella versione trecentesca della *Vita di S. Onofrio* è rappresentato dai grafemi <ss> (17 occor-

⁷ Cfr. *infra*, nota 26.

⁸ Cfr. Pagano (1998).

⁹ La *Vita di S. Onofrio* (cfr. *BHL*: 6334a-6338d; *BAI*, II, pp. 537-539) in siciliano ci è pervenuta in due mss.: 1) NAPOLI, Biblioteca Nazionale, V C 22, cc. 153r°-161v°, della seconda metà del sec. XIV (da ora *Onofrio A*); 2) TOLEDO, Archivo Capitular de la Catedral, 25/30, cc. 141r°-162v°, della seconda metà del sec. XV (da ora *Onofrio B*), editi, rispettivamente, da Palma (1909) e da Lorenzini (1995); sui limiti di queste edizioni cfr., rispettivamente, Pagano (1996) e Del Popolo (1996). Benché i passi citati siano tratti da una trascrizione approntata da chi scrive in vista di una nuova edizione (cfr. *Appendice*), per comodità del lettore si indicano i luoghi delle edizioni Palma (n° di pagina e n° di rigo) e Lorenzini (n° di rigo).

¹⁰ Un'ulteriore conferma a quel sondaggio viene dal confronto tra i due testimoni dell'*Eneas*; conferma tanto più significativa se si tiene conto che il testimone quattrocentesco, recentemente edito da Spampinato (2002), è tendenzialmente conservativo (cfr. *infra*, p. 206). La presenza di <k> in alcuni testi del secondo Quattrocento [cfr. Pagano (1998: 395)], contraddittoria rispetto ai risultati del sondaggio, introduce una dimensione problematica, pertinente, forse, anche alla diatopia, di cui, come è noto, conosciamo ben poco [cfr. Vàrvaro (1990)]; per es. anche nei *Miraculi* di S. Vincenzo Ferrer — su cui cfr. Pagano (2000) — /k/ è rappresentato solo da <k>.

renze) e <x> (3 occ.), laddove nella versione quattrocentesca è rappresentato dal solo grafema <x>.

L'ampliamento del sondaggio ad altri settori della lingua consente, si crede, di revocare ulteriormente in dubbio la fondatezza della nozione di siciliano *tre-quattrocentesco*, o quanto meno di porre l'istanza di una maggiore attenzione agli elementi di possibile differenziazione all'interno di quest'arco cronologico¹¹.

Un punto meritevole di considerazione riguarda la morfologia dei pronomi personali, ed in particolare i pronomi personali obliqui tonici di 1^a e 2^a persona, su cui le sintesi anche recenti sul siciliano, ad eccezione di Vàrvaro (1995), mi sembra non diano adeguatamente conto¹².

Anche in questo caso il punto d'avvio del sondaggio, non della descrizione sia chiaro, è rappresentato dal confronto tra le due versioni della *Vita di S. Onofrio*, grazie al quale è possibile constatare la scomparsa di determinate forme ed il manifestarsi di altre.

Nella versione trecentesca i pronomi obliqui tonici di prima e seconda persona sono *mi* (rappresentato dagli allografi *mi*, 34 occ.; *mmi*, 1 occ.); *ti* (*ti*, 14 occ.; *tti*, 2); *micu* (3 occ.); *ticu* (2 occ.).

Nella versione quattrocentesca i pronomi sono *mi* (rappresentato dagli allografi *mi*, 21 occ.; *mmi*, 13); *ti* (*ti*, 2 occ.; *tti*, 6 occ.; *cti*, 1 occ.); *mia* (*mia*, 9 occ.; *mmia*, 2 occ.); *tia* (*tia*, 7 occ.; *ttia*, 2 occ.; *ctia*, 1 occ.).

Il dato evidente è che le forme comitative *micu* e *ticu*¹³, già minoritarie nella versione trecentesca, scompaiono nella versione quattrocentesca, dove invece troviamo ben attestate le nuove forme *mia* e *tia*, che sono quelle odierne¹⁴. Se poi, al di là della considerazione del dato quantitativo, si procede ad un confronto sistematico delle due versioni, è possibile pervenire a qualche conclusione non priva

¹¹ Per es. Formentin (1995: 69), studiando il *Dialogu de Sanctu Gregoriu* [cfr. Santangelo (1933)], parla opportunamente di siciliano *trecentesco*.

¹² Vàrvaro (1995: 234-235) è il solo, riguardo al sistema dei pronomi, ad introdurre una prospettiva diacronica: «In funzione di oggetto, le prime due persone sono in genere *mi* e *ti*, ma appaiono fin dalla prima metà del Trecento le forme toniche *mia* e *tia* (ad es. Santangelo 1933, s. v., e Branciforti 1953, s. v.)». Sugli studi sul siciliano, una sintesi recente in Zamboni (2002).

¹³ Cfr. Rohlf's (1967: § 443) e Tekavčić (1980: § 573); anche da una consultazione superficiale della *LIZ*, si evince che queste forme del pronome, pur con un basso tasso di frequenza, sono ancora vive in italiano nell'Ottocento; pochi invece, e quasi tutti in testi in versi, gli esempi novecenteschi.

¹⁴ Cfr. Vàrvaro (1988: 722).

di interesse: tutte le forme comitative presenti nella versione trecentesca sono sostituite, con una sola eccezione¹⁵, dalle nuove forme *mia* e *tia*¹⁶.

Onofrio A

67.18 Et trasiu quillu vitranu et stetti **cun micu** in la chella

70.5-6 may eu non mangirò nin bivrò si tu non mangi **cun micu**.

60.8 «Preguti servu di lu altu Deu, imperzò ki eu truvai gracia davanti di ti, **cun ticu** vurria rumaniri».

75.9 imperczò simu assimblati iczà ki ni alligramu ogi **cun ticu**

Onofrio B

371 Et stetti insembli **cum mia** in quilla chellula

462 non mangirò nè vivirò exceptu chi tu non mangi **cum mia**.

177 «O grandi famulu di Deu, eu ti pregu chi tu mi vogli arricogliri iczà **cum tia** et istari insembli cum la tua gracia».

670 imperò nui simu congregati hogi iczà per haviri plachiri **cum tia**.

Procedendo nel confronto, si potrà poi constatare che le forme *mi* e *ti*, pur maggioritarie anche nella versione quattrecentesca, tendono anch'esse ad essere sostituite da *mia* e *tia*.

mi > *mia*

Onofrio A

mi, mmi

57.3. vinni ki una fimmina di habitu monacali vinni a mi, constringendumi precordialimenti habitari **cun mi**;

63.6 muntai supra una petra di unu munti, lu quali era apressu **di mi**,

Onofrio B

mia, mmia

103 mi accadiu chi una donna vistuta di habitu monacali, vinendu a mmi, mi constrinsi chi divissi insembli habitari **cum mia**,

238 montai supra una grandi timpa di unu munti lu quali era appressu **di mia**,

¹⁵ *Onofrio A*, 69.7: «Lu angilu di lu Signuri, lu quali sta **cun micu**, mi fichi partichipari lu corpu et lu sanguì di lu Signuri» ≠ *Onofrio B*, 425-27 «Lu angilu di lu Signuri mi veni et dunami lu corpu et lu sanguì di lu Signuri».

¹⁶ Cfr. Rohlf (1967: § 442) e Tekavčić (1980: § 576.5). Da notare che scompare, sostituita da *illu*, anche la forma comitativa del pronome 3 *sicu*, su cui cfr. Rohlf (1967: § 480) e Tekavčić (1980: § 573); *Onofrio A*, 67.9: «Intandu habitai **cun sicu** vij iorni» ≠ *Onofrio B*, 358 «Et cussì habitai **cum illu** per septi iorni»; *Onofrio A*, 73.11: «et lu nostru Signuri Ihesu Christu apersi li manu et richippila et purtaula **cun sicu** et muntaula in chelu» ≠ *Onofrio B*, 608: «et nostru Signuri Ihesu Christu stisi li manu et piglaula et portaula **cum illu** alli cheli».

67.5 et gittaimi davanti li pedi soi et
prigailu ki prigassi Deu **pir mi**;

69.8 mi fichi partichipari lu corpu et lu
sanguì di lu Signuri, et non sulamenti **a mi**,

70.16 ma maiurmenti ti conforta et sii
prontu, ca però ti mandau veramenti lu
Signuri **a mi**,

70.22 La quali cosa adimandata da mi
fummi dunata oy cunchessa, ki qualun-
cata pirsuna fachissi memoria **di mi**

73.5 Essi anima pachifica et veni **a mmi**,

352 et gittandumi in terra ananti li soi
pedi, lu pregay chi fachissi oracioni su-
pra **di mia**.

427 et dunami lu corpu et lu sanguì di lu
Signuri et non sulamenti **a mia**,

474 ma ti conforta et siyi prontu, imperò
ti mandau lu Signuri **a mmia**,

486 Eu quistu demanday a lu nostru
Signuri Ihesu Christu, lu quali benigna-
menti mi conchessi chi tutti quilli persuni
chi farranu memoria **di mia**

598 Exi anima pachifica et veni **a mmia**,

A questi esempi vanno aggiunti quelli in cui a *mia* non corrisponde un pronome tonico nella versione trecentesca.

Onofrio A

68.17 et damentri ki ipsu mi castiau, mi
saciau misiricordiusamenti, ca li erbi
selvagi mi foru plui dulchi ca lu meli

71.15 Ma ora Signuri, cropami la manu
tua et vengnami di supra la tua misi-
ricordia.

ti > tia

Onofrio A

ti, tti

64.1 et di nullu homu ayu vistu figura si
non **di ti** in quistu iornu sulamenti.

71.13 exaudi a mi guardanti **a ti**,

72.17 et la benidicioni di Deu Patri et di

Onofrio B

409 Ma lu Signuri, videndu chi eu havia
misu tutta la mia spiranza ad illu, chi eu
castigava lu meu corpu, appi miserycor-
dia **di mia** et mandaumi herbi di li silvi
plui duchi chi meli.

525 Signuri, la tua manu mi defenda,
attalchè vegna supra **di mia** la tua mise-
ricordia.

Onofrio B

ctia, ttia, tia

259 et nullu homu jammai vidi si non
hogi **a ctia** solum.

521 exaudi a mmi, Signuri, intramenti
chamu a ttia;

575 et la benedicioni di lu Deu Patri,

lu Figlu et di lu Spiritu Santu sia sempri supra di ti .	Figlu et Spiritu Sancto sia sempri supra di tia .
74.12 et lu Signuri [...] aia misiricordia di ti et adriciti in la via di la pachi.	643 et lu nosro Signuri [...] havirà misiricordia di tia et indricziratti in la via di la pachi.
75.1 La pachi di lu Signuri sia cun ti ,	658 La pachi di lu Signuri sia cum tia ,
75.11 et nissunu homu vittimu si non a tti .	673 et nullu homu giammay vidimu, exceptu hogi a ttia .
79.23 Adunca pachi sia cun ti et sii forti.	807 La pachi sia cum tia et siyi forti.

A questi esempi ne va aggiunto uno in cui a *tia* non corrisponde un pronome tonico nella versione trecentesca.

Onofrio A

Onofrio B

80.1 Agi memoria di nui et va in pachi.	820 Arrigordati di nui et va in pachi et lu Signuri sempri sia cum tia .
---	---

Dando conto delle occorrenze delle singole forme, si può così schematizzare¹⁷:

Onofrio A

Onofrio B

MI (<i>mi</i> 34; <i>mmi</i> 1)	35	MI (<i>mi</i> 21; <i>mmi</i> 13)	34
MICU	3	—	—
—	—	MIA (<i>mia</i> 9; <i>mmia</i> 2)	11
TI (<i>ti</i> 14; <i>tti</i> 2)	16	TI (<i>ti</i> 2; <i>tti</i> 6; <i>cti</i> 1)	9
TICU	2	—	—
—	—	TIA (<i>tia</i> 7; <i>ttia</i> 2; <i>ctia</i> 1)	10

Naturalmente nella storia linguistica non tutto è così lineare e razionalizzabile come potrebbe apparire da queste osservazioni. Anche se *Onofrio B* è un testimone prezioso in quanto documenta possibili linee di cambiamento (*mia* e *tia* sono infatti forme pronominali

¹⁷ Circa il maggior numero di occorrenze di pronomi in *Onofrio B* (64 ≠ 56), si tenga conto che *Onofrio A* è acefalo.

odierne)¹⁸, da altri testi si ricavano dati contraddittori che conferiscono la necessaria dimensione problematica al sondaggio. Per esempio dall'apparato dell'edizione dell'*Eneas* (cfr. Folena 1956), ed ora anche dallo spoglio dell'edizione di Spampinato (2002), si evince che il ms. quattrocentesco ha conservato tutte le forme comitative, mentre non v'è nessuna traccia delle forme *mia* e *tia*.

Estendendo poi il sondaggio ad un *corpus* più ampio, anche se ancora non sufficientemente conoscitivo¹⁹, è possibile pervenire a qualche conclusione:

a) nei testi letterari trecenteschi le forme *micu*, *ticu* coesistono, con bassissima percentuale, con le forme predominanti *mi*, *ti*²⁰;

¹⁸ È interessante notare come *Onofrio B*, al di là di un evidente influsso toscano (per es. al livello del vocalismo atono finale), documenti, come in questo caso, fatti grammaticali, strettamente pertinenti al siciliano, che lo allontanano dal toscano. Ed anche a livello fonetico può constatarsi una tendenza contraddittoria; se per il vocalismo atono finale si registrano 30 forme, per un totale di 37 occorrenze, in [o] invece di [u] (*antico*; *christiano*; *Christo*; *consentendo*; *coronato*; *corpo*; *erano*; *fatigato*; *fatto*; *haviranno*; *havirano*; *homo*; *intando*; *lo*; *loro*; *mano*; *multo*; *nullo*; *numero*; *quando*; *quanto*; *sancto*; *siano*; *stanco*; *stano*; *stato*; *suo*; *tanto*; *uno*; *verranno*; poco significativi, invece, i casi di [e] per [i]: *de* 2 occ., *ne* 1, *terribile* 1) di contro alle 3 forme con 3 occ. in *Onofrio A* (*incominzammo*; *jugno*; *trapassano*), per il consonantismo va notato il tratto siciliano della caduta di [l] preconsonantica [su cui cfr. Rohlfs (1967: § 243)]: *duchi* ('dolce') 2 occ. (assente in *Onofrio A*), coesistente con *dulchi* 2; *autru* 1 (assente in *Onofrio A*), coesistente con *altru* 4.

¹⁹ Anche a causa dell'esiguo numero di documenti archiviati; con Vårvaro (1995: 228) va infatti rimarcato che «la massa della documentazione in sic. è non letteraria ed è in massima parte inedita e in parte non trascurabile sconosciuta», ed anche che «buona parte delle edizioni lascia a desiderare, in specie per uno studio linguistico». Al fine di consentire una più facile accessibilità ai documenti (sulla servibilità linguistica delle edizioni si dovrà decidere caso per caso), il gruppo dell'ARTESIA sta approntando un «Regesto dei documenti editi in Siciliano medievale». Lo spoglio è stato condotto sul *corpus* di testi siciliani archiviati nell'OVI, sui testi archiviati nell'ARTESIA e sui glossari delle edizioni della "Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV" non archiviate nell'OVI (per il dettaglio, cfr., *infra*, l'Appendice). Sui problemi che la costituzione di un *corpus* comporta, pagine interessanti in Marchello-Nizia (1995: 24-25).

²⁰ *micu*: *Dialagu* 5 (12,5 *mico*; 51,15; 83,5; 122,2; 133,26); *Eneas A* 3 (51,27; 92,51; 120,113); *Libru di li vitii* 1 (125,40); *Sposizione* 1 (166,13); *ValMax* 3 (109,292 *mecu*; 299,188 *micu*; 130,86 *migu*). *ticu*: *Dialagu* 7 (25,30; 26,2; 113,26; 113,27; 135,21; 139,27; 182,25 *tico*); *Eneas A* 7 (8,10; 43,114; 45,127; 95,67; 95,67; 110,58; 110,59); *Libru di li vitii* 3 (31,35; 91,2; 94,71); *Sposizione* 1 (163, 12); *ValMax* 1 (197, 101 *tigu*).

b) in prospettiva diatestuale va notato che nei documenti trecenteschi le uniche forme attestate sono *mi*, *ti*²¹;

c) rarissime attestazioni dei pronomi *mia*, *tia*, nei testi trecenteschi²²;

d) scomparsa nei testi del XV sec. delle forme *micu*, *ticu*²³;

e) coesistenza, ma solo nel 10% dei testi del XV sec., dei pronomi *mi*, *ti* con le forme percentualmente minoritarie *mia*, *tia*²⁴. Dato questo che potrebbe anche essere considerato dal punto di vista della diatopia²⁵, ma che invece va probabilmente interpretato in chiave diatestuale se si tiene conto che nell'*Alfabetin*, un testo certamente più permeabile all'influsso del parlato, le uniche forme del pronome tonico sono *mia*, *tia*²⁶.

Un insieme di constatazioni e di problemi sufficiente, si crede, ad insinuare qualche dubbio sulla legittimità della nozione di siciliano tre-quattrocentesco e che impone di chiedersi, con Christiane Marchello-Nizia, «qu'est-ce qui fait que telle forme ou telle construction disparaît de la grammaire, et que telle autre perdure?»²⁷.

MARIO PAGANO

²¹ Ed anche nei documenti editi da Curti (1972); nei 566 documenti archiviati nella banca dati dell'OVI, si registrano appena 4 occ. di *meço*, 1 di *teço*, 7 di *seço*, unicamente in testi di area toscana.

²² *mia*: *Dialagu* 1 (181,24); *Quaedam profetia* 1 (125); *Sposizione* 1 (82,20); *tia*: *ThesPauperum* 2 (26,3 *ctia*; 111,9 *tia*).

²³ Con le eccezioni di *Corrado* 1 (383) e *Preghiere* 2 (2,19; 2, 21).

²⁴ Ovviamente del corpus considerato. *mia*: *Alfabetin* 25 (vedi nota 26); *Munti* 1 (8,4); *Raxunamentu* 3 (11,4; 11,16; 11,16); *Regula* 2 (65,26; 66,17); *Scala de virtuti* 5 (31; 84; 106; 109; 285); *Transitu* 3 (17,33; 40,7; 52,6). *tia*: *Alfabetin* 21 (vedi nota 26); *Conf II* 1 (134,27); *Epistula Iheronimu* 1 (5,7); *Renovamini* 1 (6,56); *Amaturi* 1 (105); *Scala de virtuti* 3 (31 *ctia*; 276; 280); *Transitu* 5 (17,1; 17,7; 18,49; 22,46; 22,22); *Raxunamentu* 7 (2,20; 11,11; 11,13; 11,15; 13,38; 13,39; 13,45); *Regula* 1 (57,11).

²⁵ Cfr. Vårvaro (1990).

²⁶ 25 occorrenze di *mia* e 21 occ. di *tia*; dati ricavati dal Glossario, che però dà conto, come è costume nelle edizioni della "Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV", soltanto dei luoghi delle prime cinque occorrenze. Sull'*Alfabetin*, cfr. Di Girolamo (1997).

²⁷ Marchello-Nizia (1995: 26).

Appendice

OVI

Volumi pubblicati nella "Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV" del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani di Palermo:

- Capituli* *Li capituli di la prima cumpagna di la disciplina di Palermu*, in *Regole*, pp. 3-26.
- Caternu* *Il "Caternu" dell'abate Angelo Senisio. L'amministrazione (...) di San Martino delle Scale dal 1371 al 1381*, a cura di Gaetana Maria Rinaldi, Introduzione di Antonino Giuffrida, Palermo 1989 (18-19).
- Constituciuni* *Constituciuni di lu abbati e di li monachi di Santa Maria di Lycodia e di San Nicola*, in *Regole*, pp. 26-43.
- Conquista* *La conquista di Sichilia fatta per li Normandi translatata per frati Simuni da Lentini*, a cura di Giuseppe Rossi-Taibbi, Palermo 1954 (5).
- Declarus* *Dal "Declarus" di A. Senisio i vocaboli siciliani*, a cura di Augusto Marinoni, Palermo 1955 (6).
- Eneas A* *La Istoria di Eneas vulgarizata per Angilu di Capua*, a cura di Gianfranco Folena, Palermo 1956 (7).
- Poesie 1* *Poesie siciliane dei secoli XIV e XV*, a cura di Giuseppe Cusimano, I, Palermo 1951, pp. 23-30 (1).
- QuaedamProf* *Quaedam Prophetia (o Lamento di parte siciliana)*, in *Poesie 1*, pp. 23-30.
- Regole* *Regole, costituzioni, confessionali e rituali*, a cura di Francesco Branciforti, Palermo 1953 (3).
- Sonicium* *Sonicium de libero arbitrio*, in *Poesie 1*, p. 36.
- Sposizione* *Sposizione del Vangelo della Passione secondo Matteo*, a cura di Pietro Palumbo, Palermo 1954, 1956, 1957 (4, 8-9).
- ThesPauperum* *Il "Thesaurus pauperum" in volgare siciliano*, a cura di Stefano Rapisarda, Palermo 2001 (23).
- ValMax* *Valeriu Maximu translatatu in vulgar messinisi per Accursu di Cremona*, a cura di Francesco A. Ugolini, Palermo 1967 (10-11, 16 *Glossario* a cura di Enzo Mattesini, Palermo 1991).
- Altri testi:
- Dialogu* Giovanni Campulu, *Libru de lu Dialagu de Sanctu Gregoriu*, a cura di Salvatore Santangelo, Palermo, Boccone del Povero, 1933.
- Mascalcia 1* Giacomo De Gregorio, *Il codice De Cruyllis-Spatafora in antico siciliano del sec. XIV, contenente la Mascalcia di Giordano Ruffo*, in «Zeitschrift für romanische Philologie», 29 (1905), pp. 566-606.

Documenti:

Giuffrida, Antonino

- 1969 *Capitoli per la gabella del vino in volgare siciliano (9 gennaio 1332)*, in «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani», 10, pp. 411-413.

Li Gotti, Ettore

- 1951 *Volgare nostro siculo. Crestomazia dei testi in antico siciliano del secolo XIV*, Firenze, La Nuova Italia, 1951.

Pagliaro, Antonino

- 1961² *Saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, D'Anna, *Formula di confessione siciliana*, pp. 299-302.

Palumbo, Pietro

- 1953 *Nuove testimonianze del volgare siciliano trecentesco*, in «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani», 1, pp. 233-245.

Rinaldi, Gaetana Maria

- 1985 *Capitoli di pace e lettere in volgare siciliano (1349-1351)*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo», Serie V, 3, pp. 209-232.

ARTESIA

Testi:

Agata Antoni d'Oliveri, *Istoria di la translacioni di S. Agata*, ed. elettronica a cura di Margherita Spampinato.

Amaturi Maria Del Giudice, *La Ystoria di sanctu Amaturi*, in «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani», 17, 1992, pp. 23-66.

Assunzione *De assunzione gloriosissime Virginis Marie*, (ed. princeps elettronica) a cura di Simona Milana.

Corrado Filippo Rotolo, *Vita Beati Corradi*, testo siciliano del XIV-XV sec. [...], Noto, Editrice Alveria 1995.

CosmaDam Mario Pagano, *La Vita in siciliano dei Beati Cosma e Damiano, tradotta da un volgarizzamento catalano della Legenda aurea*, in «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani», 20, 2004, pp. 17-45.

Cristina Mario Pagano, *Un inedito volgarizzamento siciliano dalla Legenda aurea: la Vita di S. Cristina*, in «Siculorum Gymnasium», 52, 1999, pp. 747-766 (ma 2001).

Eneas B Simona Spampinato, *La versione quattrocentesca dell'Istoria di Eneas di Angelo di Capua: edizione interpretativa, studio linguistico-letterario e concordanza*, Tesi di dottorato, Dipartimento di Filologia Moderna, Università di Catania, 2002.

- Epistola* Vincenzina Crapisi, *La Epistola di lu nostru Signuri*, in «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani», 4, 1956, pp. 60-115.
- Eustasiu* *Lu transitu di santu Eustasiu et mugleri et figli* (ed. *princeps* elettronica), a cura di M. Pagano.
- Mascalcia 2* Firenze, Bibl. Naz. Cod. Riccardiano 2934, cc. 3r°-35r° (ed. *princeps* elettronica), a cura di M. Pagano.
- Mascalcia 3* Firenze, Bibl. Naz. Cod. Riccardiano 2934, 35r°-58r° (ed. *princeps* elettronica), a cura di Michela La Rosa.
- Mascalcia 4* Venezia, Bibl. Naz. Marciana Cod. Marc. It. III, 27 (= 5008), cc. 2r°-60v° (ed. *princeps* elettronica delle prime 30 carte), a cura di Pinuccia Di Costa.
- Onofrio A* *Vita di S. Onofrio*, versione trecentesca (ed. elettronica), a cura di M. Pagano.
- Onofrio B* *Vita di S. Onofrio*, versione quattrocentesca (ed. elettronica), a cura di M. Pagano.
- Pregchiere* *Pregchiere in persona femminile* (ed. *princeps* elettronica, su una prima trascrizione di Rosanna Moschetto), a cura di Simona Milana.
- Ranzano* Flavia Fichera, *De lo auctore, primordiis et progressu felicitatis urbis Panhormi*, Tesi di dottorato, Dipartimento di Filologia Moderna, Università di Catania, 1999.
- Raxunamentu* Ferdinando Raffaele, *Lu Raxunamentu di l'abbati Moises e di lu beatu Germanu supra la virtuti di la discretioni*, edizione critica, introduzione, glossario, Tesi di dottorato, Dipartimento di Filologia Moderna, Università di Catania, 1997.
- Salvaturi* *La ystoria di lu miraculu di la ymagini di lu Salvaturi* (ed. *princeps* elettronica), a cura di Nunziatina Calandra.
- Savietati* Simona Milana, *L'inedito Tractatu di savietati e il suo modello catalano*, in «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani», 20, 2004, pp. 47-74.
- Scala* Iacopo Mazza, *De la arti supra de beni morire. Capitulo vicesimo septimo Scala de virtuti et via de paradiso*, ed. [...] a cura di Gaetano Lalomia, Rubbettino, Soveria-Mannelli 2002.
- VFerrer* Mario Pagano, *I miracoli inediti di S. Vincenzo Ferrer in volgare siciliano*, in «Siculorum Gymnasium», 53, 2000, pp. 345-390.
- Documenti:**
- Bresc* Henri Bresc, *Un épisode de la guerre de course: l'échec d'une ambassade sicilienne auprès de Martin, duc de*

- Montblanc*, in «Archivio storico per la Sicilia Orientale», 66, 1970, pp. 136-144.
- Corr* Pietro Corrao, *Una lettera in volgare siciliano dell'epoca dei quattro vicari (1385)*, in «Atti dell'Accademia di scienze lettere ed arti di Palermo», 3, (Serie V), 1982-83, pp. 191-207.
- Curti* Luca Curti, *Antichi testi siciliani in volgare*, in «Studi mediolatini e volgari», 20, 1972, pp. 49-139.
- Giunta* Francesco Giunta, *Un gruppo di lettere in siciliano di Eleonora d'Aragona (24 marzo 1375)*, in «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani», 12, 1973, pp. 346-353.
- Marl* Giovanni Marletta, *Lettera in siciliano del notaio Rinaldo Pitigna alla regina Eleonora d'Aragona*, in «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani», 14, 1980, pp. 405-412.
- Rin2* Gaetana Maria Rinaldi, *Una corrispondenza in volgare siciliano tra Bartolomeo Altavilla e l'Abate Angelo Senisio*, in A.A.V.V., *Studi linguistici offerti a Girolamo Caracausi*, Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, 1992, pp. 365-380.

Glossari delle altre edizioni della "Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV" non archiviate nell'OVI:

- Alfabetìn* *Alfabetìn. Traduzione giudeo-italiana in caratteri ebraici del servizio della Pentecoste*, a cura di Giuseppe Sermoneta, Palermo 1994 (20).
- Epistula Iheronimu* *Epistula di sanctu Iheronimu ad Eustochiu*, a cura di Filippo Salmeri, Palermo 1999 (21).
- Libru di li vitii* *Libru di li vitii et di li virtuti*, a cura di Francesco Bruni, Palermo 1973 (12-14).
- Munti* *Munti della santissima oracioni*, a cura di Rosa Casapullo, Palermo 1995 (21).
- Regula* *Regula di santu Benedittu abbati*, in *Regole* (vedi *supra*), pp. 56-119.
- Renovamini* *Ordini di la confessioni "Renovamini"*, Traduzione siciliana di un trattato attribuito a Bernardino da Siena, a cura di Salvatore Luongo, Palermo 1989 (17).
- Transitu* *Libru di lu transitu et vita di misser sanctu Iheronimu*, a cura di Costanzo Di Girolamo, Palermo, 1982 (15).

Riferimenti bibliografici

- BHL** *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum*, Edidit Henricus Fros, Bruxelles, Société des Bollandistes 1986 (Subsidia Hagiographica, 70).
- BAI** *Biblioteca agiografica italiana (BAI). Repertorio di testi e manoscritti, secoli XIII-XV*, a cura di Jacques Dalarun-Lino Leonardi, I-II, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2003.
- Branciforti, Francesco
1953 *Regole, costituzioni, confessionali e rituali*, Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 3).
- Bruni, Francesco
1980 *La cultura e la prosa volgare nel '300 e nel '400*, in A.A. V.V., *Storia della Sicilia*, IV, Napoli, Società editrice Storia di Napoli, del Mezzogiorno continentale e della Sicilia, pp. 181-279.
- Casapullo, Rosa
1995 *Bibliografia dei testi siciliani dei secoli XIV e XV*, in «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani», 18, pp. 13-34.
- Ciccarelli, Diego
1983 *Volgarizzamenti siciliani inediti degli scritti di S. Chiara*, in «Schede Medievali», 4, pp. 19-51.
- Del Popolo, Concetto
1996 recensione a Lorenzini (1995), in «Studi e problemi di critica testuale», 52, pp. 181-189.
- Di Girolamo, Costanzo
1977 *Gli Alfabetin e la lingua degli ebrei in Sicilia nel Medioevo*, «Materia giudaica», 3, pp. 50-55.
- Folena, Gianfranco
1956 *La Istoria di Eneas vulgarizata per Angilu di Capua*, Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 7).
- Formentin, Vittorio
1995 *Attestazioni di raddoppiamento sintattico provocato da -t e -nt finali in un manoscritto meridionale del Trecento*, in «Studi linguistici italiani», 21, pp. 54-87.
- La Fauci, Nunzio
1993 *Verso una considerazione linguistica di testi siciliani antichi. Funzione e forma delle particelle NDI e NI*, in «L'Italia dialettale», 56, pp. 51-124.

Li Gotti, Ettore

1951 *Volgare nostro siculo. Crestomazia di testi siciliani del sec. XIV*, Firenze, La Nuova Italia.

LIZ *LIZ 4.0. Letteratura italiana Zanichelli; CD-ROM dei testi della letteratura italiana*, a cura di Pasquale Stoppelli ed Eugenio Picchi, Bologna, Zanichelli, 2000.

Lo Piparo, Franco

1987 *Sicilia linguistica*, in *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi. La Sicilia*, a cura di Maurice Aymard-Giuseppe Giarrizzo, Torino, Einaudi, pp. 733-807.

Lorenzini, Lucrezia

1995³ *La vita et la morti di lu Beatu Honofriu. Testo in volgare siciliano del sec. XV*, Messina-Soveria Mannelli, Rubbettino (prima ed. 1983).

Marchello-Nizia, Christiane

1995 *L'évolution du français. Ordre des mots, démonstratifs, accent tonique*, Paris, Colin.

Pagano, Mario

1996 *Per una nuova edizione della Vita di S. Onofrio in siciliano medievale*, in *Letterature e lingue nazionali e regionali. Studi in onore di Nicolò Mineo*, a cura di Salvatore Claudio Sgroi-Salvatore Carmelo Trovato, Roma, Il Calamo, pp. 369-379.

Pagano, Mario

1998 *La Vita di S. Onofrio e qualche osservazione sulla scripta siciliana medievale: esiti di un sondaggio*, in *Atti del XXI Congresso Internazionale di Filologia Romanza (Palermo 18/24 settembre 1995)*, VI, a cura di Giovanni Ruffino, Tübingen, Niemeyer, pp. 391-401.

Pagano, Mario

2000 *I miracoli inediti di S. Vincenzo Ferrer in volgare siciliano*, in *Studi in onore di Bruno Panvini promossi da M. Pagano, A. Pioletti, F. Salmeri, M. Spampinato*, a cura di Gaetano Lalomia, in «Siculorum Gymnasium», 53, pp. 345-390.

Palma, Giov. Battista

1909 *Vita di S. Onofrio. Testo siciliano del secolo XIV*, in «Archivio Storico Siciliano», 34, pp. 33-86.

Rinaldi, Gaetana Maria

1992 *Il siciliano di carattere pratico: le carte d'archivio*, in *In ricordo di Giuseppe Cusimano. Giornata di studio sul siciliano antico, 17 dicembre 1991*, Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, pp. 37-48.

Rohlf, Gerhard

1967 *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti. II. Morfologia*, Torino, Einaudi.

Tekavčić, Pavao

1980 *Grammatica storica dell'italiano. II. Morfosintassi*, Bologna, Il Mulino.

Santangelo, Salvatore

1933 *Libru de lu Dialagu de Sanctu Gregoriu traslatatu pir frati Iohanni Campulu de Missina*, Palermo, Scuola Tipografica 'Boccone del Povero'.

Spampinato, Simona

2002 *La versione quattrocentesca dell'Istoria di Eneas di Angelo di Capua: edizione interpretativa, studio linguistico-letterario e concordanza*, Tesi di dottorato, Università di Catania, Dipartimento di Filologia Moderna.

Ugolini, Francesco A.

1967 *Valeriu Maximu translatatu in vulgar messinisi per Accursu di Cremona*, a cura di F. A. Ugolini, Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 10-11).

Vàrvaro, Alberto

1977 *Note per la storia degli usi linguistici in Sicilia*, in «Lingua Nostra», 38, pp. 1-7, ristampato in Vårvaro (1984), pp. 175-185 (da cui si cita).

Vårvaro, Alberto

1984 *La parola nel tempo. Lingua, società e storia*, Bologna, Il Mulino.

Vårvaro, Alberto

1988 *Sizilien*, in *Lexikon der romanistischen Linguistik*, IV, hrsg. von Günther Holtus-Michael Metzeltin-Christian Schmitt, Tübingen, Niemeyer, pp. 716-731.

Vårvaro, Alberto

1989 *La tendenza all'unificazione dalle origini alla formazione di un italiano standard*, in *L'italiano tra le lingue romanze. Atti del XX Congresso Internazionale di Studi (Bologna, 25-27 settembre 1986). Società di linguistica italiana*, a cura di Fabio Foresti-Elena Rizzi-Paola Benedini, Roma, Bulzoni, pp. 27-42.

Vårvaro, Alberto

1990 *Koinè nell'Italia meridionale*, in *Koinè in Italia dalle Origini al Cinquecento. Atti del Convegno di Milano e Pavia 25-26 settembre 1987*, a cura di Glauco Sanga, Bergamo, Lubrina, pp. 69-78.

Vàrvaro, Alberto

- 1995 *Südkalabrien und Sizilien*, in *Lexikon der romanistischen Linguistik*. II, 2, *Die einzelnen romanischen Sprachen und Sprachgebiete vom Mittelalter bis zur Renaissance*, hrsg. von Günther Holtus-Michael Metzeltin-Christian Schmitt, Tübingen, Niemeyer, pp. 228-238.

Zamboni, Alberto

- 2002 *Aspetti e momenti di storia linguistica della Sicilia*, Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani.

LAMARTINE E LA REPUBBLICA GIRONDINA

1. – L'*Histoire des Girondins*.

Quando nel 1847 venne pubblicata l'*Histoire des Girondins* di Lamartine, l'impressione che la monumentale opera immediatamente suscitò nei più diversi ambienti intellettuali e politici francesi fu veramente enorme¹. Ma il dato che più colpisce è la estrema diversità delle reazioni che la lettura del libro provocò. Entusiasti giudizi di ammirazione si mescolarono a giudizi negativi, improntati allo sconcerto per un'opera che si annunciava come una celebrazione dei Girondini e del loro sogno infranto di una repubblica pacifica e moderata e che tuttavia sembrava ad un certo punto del suo svolgimento trasformarsi in una esaltazione di Robespierre e dei Giacobini. L'opera non mancò di suscitare forti riserve in quegli stessi ambienti repubblicani particolarmente sensibili ai temi laici della lotta contro la cultura ed il potere ecclesiastici, anche in ragione di una certa tolleranza se non apertura che essa sembrava talvolta mostrare nei confronti della Chiesa del periodo rivoluzionario.

Saranno soprattutto gli ambienti legittimisti, dai quali, com'è noto, proveniva lo stesso Lamartine, a risultarne maggiormente delusi: l'opera infatti, alla cui redazione Lamartine era stato indotto anche dall'intento di celebrare, riabilitandole, le vittime della Rivoluzione, apparì loro

¹ Sulle reazioni suscitate nei più diversi ambienti intellettuali e politici francesi dalla pubblicazione dell'*Histoire des Girondins* cfr. A. Court, *Les Girondins de Lamartine*, Saint Julien-Chapteuil, 1988-1989, tomo II, pp. 91-148, e W. Fortescue, *Alphonse de Lamartine, a political biography*, New York, 1983, pp. 126-131; sull'enorme successo di "pubblico" del libro di Lamartine informazioni molto utili contiene un articolo dello stesso Fortescue, intitolato *Politics and Publicity, and the Writing of History: Lamartine's Histoire des Girondins (1847)*, in "European History Quarterly", vol. 17 (1987), pp. 259-284.

non soltanto troppo giustificazionista nei confronti dei “carnefici” di quelle vittime ma perfino eccessivamente influenzata dalle teorie sociali e dai programmi di rigenerazione rivoluzionaria, nel cui nome erano stati perpetrati i peggiori “crimini” della rivoluzione. Ma non mancarono reazioni e giudizi di segno opposto. Così, se a taluni l’opera apparve ambigua e perfino scettica nel suo tentativo di salvare, sul terreno di un “imparziale” giudizio storico, tutti i principali attori e protagonisti della rivoluzione, ad altri sembrò, nonostante un apparente rispetto per Luigi XVI e, più in generale, per le tradizioni monarchiche della Francia, un veemente atto politico di ribellione contro la fragile e corrotta monarchia di luglio, un libro dai chiari propositi rivoluzionari di un ex-legittimista ormai chiaramente e definitivamente passato nel campo repubblicano. In questo senso, di lì a pochi mesi dalla sua pubblicazione, in corrispondenza con l’inattesa esplosione del ’48, l’*Histoire des Girondins* potè ben apparire un libro che preparava ed anticipava quella rivoluzione di febbraio dalla quale nacque in Francia la Seconda Repubblica e di cui Lamartine fu uno dei maggiori protagonisti ed insieme uno dei più importanti “teorici”.

Eppure lo scopo, tutto politico, che aveva guidato Lamartine nel suo sforzo di ricostruzione della vicenda della grande rivoluzione, era stato quello di definire, di là dalla lotta drammatica tra le varie fazioni, che si erano contesa la direzione del processo rivoluzionario, il significato di fondo del ciclo storico iniziato nel 1789, ovvero di costruire un’immagine della rivoluzione che “tutta” la nazione, ovvero l’intero popolo francese, potesse riconoscere e fare sua. La stessa scelta di raccontare non l’intera vicenda della rivoluzione francese, ma solo il momento più drammatico ed insieme “eroico” della sua fase repubblicana, il periodo compreso tra la crisi della monarchia costituzionale e la tragica fine di Robespierre, lungi dal voler separare rigidamente la fase liberale della rivoluzione da quella repubblicana, rispondeva all’esigenza, tutta politica, di estrarre dalla ricostruzione di quel periodo della vicenda della Prima Repubblica francese, l’eredità positiva ed universale di quest’ultima: un’eredità fatta di principi e di valori ma anche di concreti programmi di riforma sociale e politica. Un’operazione, di per sè, non certo radicale, e almeno apparentemente e per certi versi, di segno addirittura moderato, ma che, nel concreto lavoro teso alla sua realizzazione, si sarebbe rivelata tutt’altro che agevole. Essa richiedeva infatti di fare i conti, e sul piano storico e ancor di più su quello politico, con i giganteschi problemi e le tragiche contraddizioni della prima esperienza repubblicana francese: problemi e contraddizioni che avevano finito per determinare, con l’esplo-

dere del conflitto tra la Montagna e la Gironda, una gravissima e cruenta lacerazione nell'ambito dello stesso campo repubblicano. Tornare a riflettere storicamente sulle ragioni "obbiettive" di quella lacerazione, di là da ogni pur necessario giudizio morale di condanna delle violenze e del Terrore, dovette apparire a Lamartine tanto più necessario proprio in un momento storico e politico nel quale la crisi della monarchia borghese di luglio e l'ormai evidente fallimento del suo tentativo "liberale" di porre termine al ciclo rivoluzionario francese, avevano di nuovo posto al centro del dibattito politico e culturale il tema della repubblica come unica vera "alternativa democratica" all'odiato regime orleanista². La necessità di definire un nuovo "modello repubblicano" imponeva un bilancio critico ma non liquidatorio dell'esperienza degli anni 92-93. Di qui la delusione di quanti si aspettavano "solo" una netta condanna del Terrore o dei suoi eccessi ed una esaltazione della politica moderata dei girondini. Lamartine aveva invece voluto scrivere una storia politica della rivoluzione, che proprio rendendo conto di quelle drammatiche lacerazioni sul terreno della loro comprensione e giustificazione storica, fosse al contempo in grado di unire, pacificandola, la memoria storica collettiva del paese: le divisioni sociali e politiche che avevano segnato e determinato il corso della rivoluzione, facendo di questo un vero e proprio "dramma" storico, dovevano essere superate proprio attraverso l'indagine non solo sulle loro motivazioni soggettive ma anche sulle loro cause e dinamiche oggettive. Lamartine aveva tentato di ricostruire l'unità profonda, non immediatamente evidente ad una analisi superficiale degli avvenimenti, della vicenda rivoluzionaria attraverso la ricerca su ciò che accomunava ed univa l'insieme dei suoi pur diversi e contrapposti attori e protagonisti. Proprio tale intento unitario e "pacificante" lo aveva portato a ridefinire, con coraggio ed in modo aperto, le ragioni per le quali quella unità nascosta della rivoluzione si era venuta svolgendo, soprattutto a seguito della crisi della monarchia costituzionale, nelle forme tragiche e contraddittorie del "dramma".

Non si trattava di mere questioni storiografiche: problemi sociali e contraddizioni politiche per molti versi, almeno apparentemente analoghi a quelli che avevano finito per determinare la tragica rottura tra girondini e montagnardi, avevano condizionato la vita della Francia

² Sulla lotta non solo politica ma anche ideologica contro l'orleanismo come fondamentale tema ispiratore dell'*Histoire des Girondins* insiste moltissimo Antoine Court, in *Les Girondins de Lamartine*, cit., pp. 200-221.

sotto la monarchia di luglio, la cui vicenda era stata segnata, lungo tutti gli anni '30 e '40, da un fortissimo protagonismo politico delle masse popolari e dall'esplosione violento e drammatico del conflitto operaio. Richiamandosi per molti versi al modello liberale della Costituzione del 1791, la classe dirigente orleanista si era illusa di poter governare quel protagonismo e quel conflitto, tentando di tener fuori dagli angusti limiti di un sistema politico oligarchico e "censitario", il paese reale, e cioè la stragrande maggioranza delle masse popolari e i nuovi ceti operai, privati di ogni peso e rappresentanza politici³. Un tentativo che all'ex-legittimista Lamartine sembrava ripetere non solo l'esperienza fallita della prima monarchia costituzionale francese ma anche l'illusorio tentativo girondino di tenere fuori dalla rivoluzione le masse popolari e che, alla metà degli anni '40, gli sembrava destinato ad una sconfitta analoga a quella patita dai seguaci di Brissot.

Certo la critica radicale dell'orleanismo aveva segnato tutto il periodo della formazione intellettuale e politica dell'autore dell'*Histoire des Girondins*, affondando essa le sue radici nella matrice legittimista del pensiero politico lamartiniano. Già nel 1831, ben prima del suo formale passaggio al campo repubblicano, in un saggio dal titolo *Sur la politique rationnelle*, ponendosi sin da subito all'opposizione dell'appena nato regime di luglio, egli aveva denunciato nella ristrettezza "aristocratica" dei meccanismi censitari della rappresentanza il maggior limite della monarchia di luglio: soltanto l'estensione universale dei diritti civili e politici ovvero l'"applicazione" del principio "evangelico" e insieme "razionale" dell'eguaglianza naturale degli uomini dinanzi a Dio alla "organizzazione politica delle società moderne", avrebbe potuto completare il processo di superamento del vecchio ordine sociale monarchico ed aristocratico, ponendo al contempo le premesse per il futuro passaggio dalla "età della libertà" a quella della "carità"⁴. In quell'articolo egli aveva già, per così dire, chiarito a se stesso alcuni capisaldi del suo pensiero politico, destinati a fungere da premesse delle sue future idee di repubblica e di democrazia: due termini, i cui significati sociali e politici, non a caso in quel saggio

³ Per una aggiornata ricostruzione del dibattito teorico-politico francese sulla "crisi" del modello liberale orleanista negli anni '30 e '40 dell'Ottocento cfr. l'ampio saggio introduttivo di Gino Longhitano al volume *Il diritto al lavoro. Un grande dibattito parlamentare nella Francia del 1848*, Catania 2001, pp.VII-LXXIII.

⁴ A. de Lamartine, *Sur la politique rationnelle*, in *Œuvres complètes*, Paris, 1863, tome 37, p. 363.

trovavano una prima importante formulazione; con il primo, Lamartine aveva voluto alludere non tanto alla “repubblica fittizia degli antichi”, quanto alla “repubblica razionale”, identificata con qualunque regime nel quale, di là dalla presenza o meno del monarca, il “popolo” si costituisce come organo ed agente della volontà universale”; mentre il secondo termine, pur rifiutato, in quella fase del suo pensiero, perchè troppo legato ai ricordi sanguinosi della rivoluzione francese, veniva da Lamartine identificato con la stessa forma razionale di governo adeguata all’epoca moderna, in quanto fondata sul diritto di tutti. Un’impostazione dalla quale scaturiva già all’inizio della vicenda orleanista, la proposta di introdurre il suffragio universale, sia pure non diretto, proprio al fine di garantire, insieme ai diritti e alle libertà di tutti, la sicurezza e la stabilità dell’ordine sociale. Ma la critica dell’orleanismo si fermava qui: l’eguaglianza avrebbe infatti dovuto investire solo la sfera giuridica delle libertà e delle capacità individuali, e non anche il terreno economico e sociale, almeno fino a quando non fosse giunta la futura “età della carità”. Perciò, con l’avvento della “repubblica”, alla vecchia aristocrazia fondata sul privilegio avrebbe dovuto far seguito una nuova aristocrazia del merito e delle capacità, in grado di guidare e “illuminare”, attraverso un’opera di istruzione e di educazione politica, le masse popolari.

Ora all’altezza della seconda metà degli anni ’40, in piena crisi della monarchia di luglio, la critica dell’orleanismo, non soltanto si arricchiva e si approfondiva rispetto ai termini ancora “liberali” in cui era stata impostata nel saggio del ’31, ma si veniva connotando in senso sempre più democratico e apertamente repubblicano. Ne scaturiva un rinnovato modello di repubblica, ispirato ad ideali di pace sociale e di riconciliazione nazionale, la cui attuazione, corentemente con le sue finalità ricostruttive, sarebbe dovuta avvenire, nelle forme di una transizione “legale” e pacifica e non attraverso una rottura traumatica o violenta del tipo di quelle che la Francia aveva conosciuto nel 1793 e nel 1793.

L’attrazione ed il fascino che il periodo della rivoluzione caratterizzato dal predominio della Gironda esercita su Lamartine nel periodo immediatamente a ridosso della esplosione del ’48 discendono proprio da questa sua idea pacifica e gradualistica di rivoluzione. Ma in tanto questo carattere pacifico ed unitario poteva essere salvaguardato e mantenuto in quanto si fosse tenuto fermo a quelle istanze democratiche ed ugualitarie che sia pure nei modi della violenza e del Terrore avevano segnato la prima fase della storia repubblicana francese, e senza le quali la stessa opposizione al regime di luglio sarebbe

di fatto venuta meno nelle sue ragioni di fondo, risultando alla fine subalterna alla monarchia "borghese" di Luigi Filippo. Di qui il proposito di Lamartine di scrivere una storia della Rivoluzione che avesse come suo unico vero protagonista tutto il popolo e nella quale le varie fazioni in lotta tra loro avrebbero dovuto svolgere solo il ruolo di strumenti inconsci della Rivoluzione democratica. È alla luce di tale impostazione politica, che occorre interpretare la ricostruzione lamartiniana dello scontro tra la Gironda e la Montagna, la quale, pur rispettando il "legalitarismo" e l'amore per la "libertà" dei seguaci di Brissot e Condorcet, non mancava di riaffermare la validità e attualità delle istanze democratiche e popolari caratteristiche della politica giacobina e robespierrista, che proprio durante il periodo della dittatura del Comitato di salute pubblica avevano trovato il momento della loro massima affermazione: un difficile e per certi versi irrisolto tentativo di sintesi teorica e politica che avrebbe largamente ispirato l'azione politica e di governo dai tratti insieme moderati e riformisti dispiegata da Lamartine lungo il breve ma densissimo periodo della Seconda Repubblica.

La rivoluzione "pacifica" del 1848 e la conseguente nascita di una "nuova" repubblica in Francia, fondata sui valori democratici della fraternità e della concordia sociale tra le classi, costituirono infatti un drammatico banco di prova della validità e della effettiva capacità di tenuta storiche di quel tentativo di sintesi: la linea politico-strategica adottata da Lamartine, prima come capo effettivo del rivoluzionario Governo provvisorio, nei primi mesi della rivoluzione, e successivamente come membro della Commissione esecutiva nella fase certo più drammatica della breve vita della II Repubblica, quella tragicamente segnata dalla sanguinosa repressione della insurrezione operaia del giugno, altro non fu che una coerente continuazione, una sorta di "ripetizione" sul concreto terreno dell'azione politica, del tentativo teorico ed ideologico di definire un nuovo terreno di mediazione e di dialogo tra le istanze moderate della politica girondina e quelle "rivoluzionarie" tipiche della tradizione politico-ideologica giacobina. "*L'Histoire des Girondins* e l'action politique de 1848 — è stato scritto — s'éclairant mutuellement"⁵. Non a caso, il suo sforzo, già all'indomani dell'insurrezione di febbraio, fu, al pari che nell'*Histoire des Girondins*, di carattere duplice: da un lato tenterà di assicurare i

⁵ A. Court, *L'auteur des Girondins, ou les cent-vingt jours de Lamartine*, Saint-Étienne, 1988, p. 263

settori “borghesi” e conservatori dello schieramento repubblicano, timorosi che l'introduzione del diritto al lavoro avrebbe sottratto loro la proprietà, sconvolgendo le basi stesse dell'ordine sociale, riproducendo il terrore e l'anarchia sociale del '93; dall'altro si sforzerà, proprio al fine di sbarrare la strada al socialismo, di incanalare dentro l'alveo di una legalità costituzionale, ancora tutta da definire nel momento della dittatura del governo provvisorio, le pressanti rivendicazioni in materia sociale e di lavoro di quelle masse operaie parigine che erano state le principali protagoniste della rivoluzione e che, guidate dalle fazioni e dai gruppi socialisti diretti eredi della tradizione giacobina e robespierrista, paventavano una evoluzione della vicenda rivoluzionaria analoga a quella che aveva portato alla loro sostanziale sconfitta nel luglio del 1830.

2. – I Girondini.

Di fronte al crollo del vecchio ordine liberale, la politica lamartiniana fu saldamente ispirata, durante tutto il corso della rivoluzione del 1848, dall'idea di porre su basi sociali e politiche del tutto rinnovate quell'unità nazionale non più effettivamente ricostituitasi dopo la rottura dell'89, proprio a partire da quel nuovo modo di concepire la dialettica tra liberalismo politico e democrazia sociale che era emerso dalla ricostruzione del conflitto tra montagnardi e girondini, consegnata da Lamartine nell'opera storica del '47. Nella sua *Histoire des Girondins*, egli non mancava di sottolineare il legame di questi ultimi con la storia del dipartimento della Gironda, con le peculiari tradizioni culturali e politiche di quella parte del sud della Francia: se da un lato l'abitudine all'autogoverno degli Stati provinciali doveva predisporre i costumi ad un “governo elettivo e federativo”, dall'altro gli intensi rapporti commerciali della marina mercantile della città capitale di quel dipartimento, Bordeaux, con gli Americani, avevano fatto sì che vi si radicesse un amore per le libere istituzioni che aveva anche le sue radici in una lunga tradizione parlamentare:

Bordeaux – scriveva Lamartine – était un pays parlementaire. Les parlements avaient nourri partout l'esprit de résistance et créé souvent l'esprit de faction contre la royauté. Bordeaux était une ville de commerce. Le commerce, qui a besoin de la liberté par intérêt, finit par en contracter le sentiment. Bordeaux était la ville coloniale, la grande échelle de l'Amérique en France. Les rapports constants de sa marine marchande avec les Américains avaient importé dans la Gironde

l'enthousiasme des institutions libres. Enfin Bordeaux était une terre mieux et plutôt exposée aux rayons de la philosophie que le centre de la France. La philosophie y avait germé d'elle même avant de germer a Paris. Bordeaux était le pays de Montaigne et de Montesquieu, ces deux grands républicains de la pensée française⁶.

La sincerità e solidità del repubblicanesimo girondino vengono da Lamartine affermate con grande forza: si tratta di un repubblicanesimo risalente ad una tradizione di pensiero che, non priva di influssi americani o anglosassoni e perciò particolarmente sensibile ai temi dell'autogoverno e delle libertà locali, potremmo definire liberale. Ma Lamartine non sembra trascurare lo stretto rapporto di filiazione della cultura politica dei girondini o di una parte di loro con la grande tradizione illuministica francese e soprattutto con la sua componente "voltairiana". Ci appare questo il senso del suo collocare senz'altro Condorcet nell'ambito dell'area politica girondina, della quale il filosofo aristocratico interpreta, almeno sul piano delle convinzioni ideali, la componente più "moderata", più sensibile cioè alle esigenze di una libertà ordinata e "razionale", ispirata ad una generale visione laico-progressista della politica come scienza.

Condorcet était un philosophe aussi intrépide dans ses actes que hardi dans ses spéculations. Sa politique était une conséquence de sa philosophie. Il croyait à la divinité de la raison et à la tout-puissance de l'intelligence humaine servie par la liberté... Sa science était sa vertu, l'esprit humain était son dieu... Il avait le fanatisme froid de la logique et la colère réfléchie de la conviction. Élève de Voltaire, de d'Alembert et d'Helvétius, il était, comme Bailly, de cette génération intermédiaire par qui la philosophie entraînait dans la Révolution... Aristocrate de naissance, il avait passé comme Mirabeau dans le camp du peuple... Il s'était fait peuple pour faire du peuple l'armée de la philosophie. Il ne voulait de la république qu'autant qu'il en fallait pour renverser les préjugés. Une fois les idées victorieuses, il en aurait volontiers confié le règne à la monarchie constitutionnelle⁷.

L'origine nobiliare del personaggio, insieme ai tratti aristocratico-elitari della sua formazione razionalistica ed illuministica, così come essi si presentano nella ricostruzione lamartiniana, sembrano segnare i limiti del repubblicanesimo di Condorcet fino al punto da renderlo pienamente compatibile con l'idea di una monarchia costituzionale di impronta laica ed illuminata. Un repubblicanesimo "monarchico" che

⁶ A. de Lamartine, *Histoire des Girondins*, Bruxelles, 1847, p. 71.

⁷ *Ibid.*, p. 67.

in Lamartine coincide sostanzialmente con quello che sarà fatto proprio dagli altri esponenti della Gironda, la quale appare nella sua ricostruzione sempre diffidente per ogni regime politico fondato sulla sola volontà del popolo e favorevole alla repubblica solo nella misura in cui essa non lede gli interessi delle nuove aristocrazie del denaro e del talento⁸. Perciò lungi dal costituire il fondamento del nuovo

⁸ La critica della “repubblica girondina” e del suo carattere borghese, caratterizza non a caso, negli anni '30 e '40, anche la riflessione teorico-politica degli ambienti legati alla sinistra operaia, per i quali il compito storico principale del futuro Stato democratico e repubblicano avrebbe dovuto essere quello di risolvere la questione sociale, sulla base di un nuovo modo di concepire il rapporto tra politica e società, ovvero tra diritti del lavoro da una lato e rappresentanza politica dall'altro; fu proprio attraverso questa capacità di superare il tradizionale livello corporativo e mutualistico e di attingere il livello superiore della politica e dello Stato che avvenne la conversione “repubblicana” del movimento operaio francese alle idee di uguaglianza e di fraternità che avevano segnato la fase montagnarda della Rivoluzione francese: la scoperta da parte della sinistra operaia della centralità del terreno dello Stato ai fini di una lotta per l'emancipazione del lavoro aveva così finito per risolversi in un “allargamento” in senso democratico e sociale della nozione di repubblica, ovvero in un rifiuto radicale dei limiti “censitari” che avevano caratterizzato l'esperienza della repubblica girondina. “La Repubblica — ha scritto Gino Longhitano — diventa così l'alternativa sociale e politica al liberalismo censitario della monarchia di luglio, ma lo diventa in quanto attraverso la liquidazione dell'esclusione politica della maggioranza dei cittadini, essa prospetta, in ambiente operaio, la liquidazione di un'esclusione sociale che coincide con l'esclusione sociale dei lavoratori. È nel quadro di queste prospettive che il movimento repubblicano comincia a farsi carico di una serie di iniziative che dovranno prefigurare il modello sociale della Repubblica. Qui diventano patrimonio del movimento repubblicano temi operai e “socialisti”. L'associazionismo cooperativo diventa la base di un'alleanza che guarda ad una nuova forma e funzione dello Stato... L'associazione non è più, in questo quadro, uno strumento di aggregazione corporativa..., è lo strumento politico attraverso cui la cooperazione dovrà liberare l'operaio dallo sfruttamento. Il fine di una Repubblica alle cui decisioni concorrerà in maniera determinante la parte più numerosa, più povera e più discriminata della nazione è l'eguaglianza, il suo strumento è la fraternità, i suoi precedenti risiedono nei grandi principi del 1793-94. L'accettazione di questo richiamo alla esperienza repubblicana rivoluzionaria si accompagna ad un rinnovamento profondo del linguaggio operaio... All'esperienza dell'organizzazione operaia come organizzazione di corpi di mestieri l'un contro l'altro armati si sostituisce sempre più l'esigenza non di trovare in piccole comunità la via di fuga davanti al conflitto sociale, ma la coscienza di una condizione di classe rappresentata dal valore sociale e morale del lavoro. Il lavoro è il fondamento della società civile; il popolo non può essere definito se non come popolo lavoratore e la

regime politico che dovrà uscire dal sommovimento rivoluzionario, il popolo si riduce, nell'interpretazione lamartiniana di Condorcet, a non essere "nient'altro" che "l'esercito della filosofia", e cioè solo uno degli strumenti di una rivoluzione il cui obiettivo finale doveva essere non tanto il governo del popolo quanto il governo della ragione ovvero un temperamento del primo con il secondo. L'idea destinata a diventare uno dei cardini dell'ideologia laico-repubblicana francese, soprattutto a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, della politica come scienza, appare nella sua prima formulazione, rigorosamente razionalistica, da parte di Condorcet, strettamente funzionale alla definizione di un modello repubblicano nel quale in tanto la volontà del popolo può esplicarsi in quanto essa è suscettibile di venire opportunamente istruita e guidata dalle élite in possesso della scienza e quindi della capacità di governare. Pur nel contesto di una celebrazione del nesso di continuità che attraverso Condorcet e la Gironda legava strettamente la grande cultura dei Lumi alla Rivoluzione del popolo e della nazione francesi, rapidamente illustrandone le sue premesse teoriche, Lamartine implicitamente delineava i limiti del repubblicanesimo girondino. Ed è all'interno di tali limiti che occorre collocare il giudizio lamartiniano sulla politica della Gironda, sulla sua natura sempre incerta ed ambigua, nonchè sul carattere ambizioso e la condotta sempre intrigante e moralmente spregiudicata dei suoi uomini, compresi quelli da Lamartine più apprezzati e celebrati. A questo proposito, significativo ci appare il ritratto, uno dei tantissimi della sua storia dei Girondini, che Lamartine tratteggia di colui che egli stesso considera il più importante leader della Gironda, e cioè

libertà non può essere se non la libertà del popolo. La Rivoluzione del 1789 non può essere ridotta ai provvedimenti liberisti del 1791. La Repubblica non può più essere la Repubblica girondina. È lo Stato di tutto il popolo, del popolo lavoratore." (G. Longhitano, *Introduzione a Il diritto al lavoro...* cit., pp. XLI-XLII.). Un modello repubblicano, quello operaio e socialista, definitosi lungo i decenni della monarchia liberale di luglio, accostabile solo in parte, come vedremo, a quello che emergerà dalla ricostruzione lamartiniana della vicenda della Rivoluzione, il quale, pur sottolineando con grande nettezza l'esigenza che tutto il popolo trovi adeguata rappresentanza politica al livello istituzionale per il tramite del suffragio universale, non si spingerà mai fino a sostenere l'idea, caratteristica del repubblicanesimo operaio, del lavoro come valore fondante della repubblica.

Sul rifiuto, da parte della cultura operaia e di sinistra, della repubblica girondina cfr anche R. Gosselin, *Les almanachs républicains, Traditions révolutionnaires et culture politique des masses populaires de Paris (1848-1851)*, Paris, 1992, pp. 105-185.

Brissot, il quale “portait d’avance dans son caractère tout ce qu’il y eut, plus tard, dans les destinées de son parti, de l’intrigue et du patriotisme, du factieux et du martyr”⁹. La figura che Lamartine ne tratteggia è quella di un uomo di modeste origini, la cui vita non ha mai cessato di essere mossa dall’obiettivo, perseguito anche con mezzi spregiudicati, di elevarsi socialmente, onde raggiungere successo e popolarità. Un carattere quindi non privo di gravi vizi, e tuttavia per Lamartine anche dominato “da un gusto del lavoro” e da “un coraggio contro le difficoltà della vita, che ebbe più tardi a dispiegare contro la morte”¹⁰.

Sa philosophie — nota Lamartine — était celle de Rousseau. Il croyait en Dieu. Il avait foi à la liberté, à la vérité, à la vertu. Il avait dans l’âme ce dévouement sans réserve à l’humanité qui est la charité des philosophes. Il détestait la société où il ne trouvait pas sa place. Mais ce qu’il haïssait de l’état social, c’étaient surtout ses préjugés et ses mensonges. Il aurait voulu le refaire, moins pour lui que pour la société elle-même. Il consentait à être écrasé sous ses ruines, pourvu que ces ruines eussent fait place au plan idéal du gouvernement de la raison¹¹.

Come è noto, Brissot fu il più convinto ed intransigente sostenitore della guerra, da lui additata come estremo rimedio per salvaguardare le conquiste della rivoluzione. Ed è precisamente nel corso del dibattito attorno al tema della guerra che nella ricostruzione di Lamartine si costituisce, all’interno della turbolenta Assemblea Legislativa, un gruppo politico “girondino” con una sua autonoma linea politica e dei *leaders* riconosciuti. Lo stesso Condorcet, il “filosofo” di origine aristocratica della Gironda, divorato al pari di Brissot da una passione senza scrupoli, sostiene di concerto con il principale ispiratore della politica girondina, una linea marcatamente bellicista.

Una linea, secondo Lamartine, funzionale agli interessi politici particolari della fazione girondina, la quale attraverso la scelta di muovere guerra all’Europa dei re, mirava a radicalizzare ulteriormente il processo rivoluzionario onde volgerlo a favore del suo disegno di conquista del potere. Laddove l’intransigenza rivoluzionaria, pur animata da un sincero slancio patriottico, appare al contempo, indissolubilmente legata a quella logica di “fazione”, nel cui predominio

⁹ A. de Lamartine, *Histoire des Girondins*, cit., p. 70.

¹⁰ *Ibid.*, p. 69.

¹¹ *Ibid.*, p. 69.

Lamartine ravvisa una delle cause dei tanti drammi di cui è costellata la pur grandiosa esperienza rivoluzionaria francese. Una logica di fazione che, pur comune alla giovane ed inesperta classe dirigente che viene formandosi nell'ambito dell'Assemblea Legislativa, nel caso della Gironda presenta dei tratti di particolare aggressività e spregiudicatezza, che Lamartine appare in qualche modo ricondurre alla sua origine e natura "borghese". Riferendosi al partito dei Girondini scrive: "C'était la bourgeoisie triomphante, envieuse, remuante éloquente, l'aristocratie du talent, voulant conquérir et exploiter à elle seule la liberté, le pouvoir et le peuple". E più avanti scrive ancora: "les Girondins, le parti du mouvement continué jusqu'à ce que la Révolution tombât dans leurs mains"¹². Quel misto di "audacia" ed "intrigo" che caratterizza il comportamento politico dei girondini sarà tra le cause prime dello sviluppo tragico che il corso della rivoluzione assunse a seguito della crisi di Varenne: le ambizioni di potere dei girondini impedirono infatti quella possibile alleanza tra la Gironda ed il partito costituzionale che avrebbe potuto non soltanto favorire una stabilizzazione del regime costituzionale ma anche garantire una vittoria pacifica della Rivoluzione. La spregiudicata sete di potere degli uomini della Gironda sarebbe stata, al contrario, per Lamartine, tra le cause principali del rapido trasformarsi di una rivoluzione iniziata come "insurrezione legale della libertà politica contro il dispotismo e della libertà religiosa contro il dominio legale del cattolicesimo"¹³, in una tragica lacerazione del paese, sia sul terreno socio-politico che sul piano della vita religiosa del paese. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, per Lamartine di enorme rilievo ai fini di una indagine sulle ragioni profonde delle dinamiche "anarchiche" che la rivoluzione ebbe ad un certo punto ad assumere, ci appaiono degne di nota le osservazioni fortemente critiche di Lamartine in merito alla posizione assunta dai girondini nei confronti della drammatica spaccatura religiosa che nell'intera Francia si era venuta a determinare a seguito della costituzione civile del clero. Si trattò di una posizione che espressa dal deputato girondino Isnard in un discorso alla Legislativa proponente pene severissime, inclusa quella capitale, per i preti refrattari, "spingeva il patriottismo fino all'empietà, e faceva della salute pubblica non so qual dio implacabile, a cui conveniva sacrificare anche l'innocente"¹⁴. E ci sembra particolarmente

¹² *Ibid.*, pp. 106-107.

¹³ *Ibid.*, p. 107.

¹⁴ *Ibid.*, p. 112.

te interessante l'apparente attribuzione anche ai girondini di quella versione fanatica della dottrina della salute pubblica solitamente attribuita ai giacobini. In realtà quell'idea "assoluta" di salute pubblica, che sia pure insieme ad innegabili e giganteschi risultati ebbe per Lamartine conseguenze drammatiche per l'unità della nazione francese così come per lo stesso prestigio dei grandi principi della rivoluzione, lungi dall'essere ispirata da una nobile devozione alla superiore causa della Rivoluzione, era stata per qualche momento fatta propria da alcuni girondini soltanto in modo strumentale, e cioè assunta solo come ipocrita giustificazione alle loro mire di potere. Perciò, utilizzata dai girondini, la teoria della salute pubblica sembra avere avuto solo conseguenze nefaste: le brutali misure repressive decretate, su iniziativa dei girondini, nei confronti dei preti refrattari, infatti, non solo furono la causa della drammatica ribellione della Vandea, ma misero anche in seria difficoltà la stessa posizione del re, la cui coscienza di cattolico non poteva che ripugnare a quelle misure. Le quali furono secondo Lamartine assunte proprio perchè tramite esse si voleva indebolire la monarchia, istituzione che in quella fase avrebbe potuto rappresentare un importante fattore di stabilità per le istituzioni uscite dalla Rivoluzione. Una analoga intenzione ispirò peraltro la posizione dei girondini su un'altra grande questione in quel momento al centro del dibattito politico francese: quella delle leggi sull'emigrazione. Anche in questo caso Lamartine sottolinea come la radicalità della politica dei girondini fosse funzionale non tanto agli interessi generali della Rivoluzione quanto all'obiettivo della conquista del potere da parte del loro partito; un obiettivo che in quella particolare congiuntura non poteva non comportare uno scontro continuo con quella monarchia che si voleva a tutti i costi e con tutti i mezzi, onesti e no, delegittimare agli occhi del paese e dell'opinione pubblica rivoluzionaria. "Après avoir forcé la main du monarque à frapper sur la religion de sa conscience, ils [i Girondini] voulurent le forcer à frapper sur la noblesse et sur ses propres frères. Ils soulevèrent la question des émigrés"¹⁵. Brissot e Condorcet sono tra i principali sostenitori di una politica particolarmente repressiva nei confronti dei nobili e dei cittadini emigrati additati come un temibilissimo focolare di controrivoluzione. Un problema che purtroppo l'Assemblea Costituente non era stata in grado per tempo di prevenire: infatti "si elle eût proclamé, dès le principe, des lois répressives de l'émigration, en temps de troubles, de révolution

¹⁵ *Ibid.*, p. 112.

et de guerre imminente, elle eût proclamé une vérité nationale et prévenu un des grands dangers et une des principales causes de la Révolution.”¹⁶.

Certo la preoccupazione di non radicalizzare ulteriormente il processo rivoluzionario onde evitare pericolose derive, fu tutt'altro che assente in alcuni esponenti di primo piano del partito della Gironda. In particolare Vergniaud, “il Mirabeau della Gironda”, così come lo definisce Lamartine, l'espressione più nobile della sua anima “romantica”, si farà sostenitore, in merito alla questione delle leggi sull'emigrazione, di una posizione moderata e ispirata, secondo Lamartine, ad un grande senso di equilibrio. In polemica con ogni concezione dei diritti naturali degli individui in contrasto con il superiore “diritto della società”, Vergniaud sosteneva la legittimità di leggi repressive nei confronti dei principi emigrati e degli ufficiali disertori, ma invitava al contempo a non sopravvalutare il pericolo reale dell'emigrazione, limitandosi a proporre per i nobili in esilio la sola confisca delle proprietà. Una posizione che però non trovò ascolto all'interno del partito girondino, perchè giudicata in quel momento poco popolare. Di qui l'adozione con i decreti sull'emigrazione di misure molto più drastiche e restrittive, destinate a rendere sempre più tesi i rapporti tra il re ed un regime costituzionale che riconosceva al monarca un diritto di veto sia pure solo sospensivo su leggi e decreti. I decreti sugli emigrati

portèrent – scrive Lamartine – la douleur dans le coeur du roi et la consternation dans son conseil. La constitution lui donnait le droit de les suspendre par le *veto* royal, mais suspendre les effets de la colère nationale contre les ennemis armés de la Révolution, c'était l'appeler sur lui-même. Les Girondins fomentaient artificieusement ces éléments de discorde entre l'Assemblée et le roi. Ils attendirent avec impatience que le refus de sanctionner les décrets portât l'irritation au comble, et forçât le roi à fuir ou à se remettre dans leurs mains¹⁷.

Sarà l'insieme di tutti i gravi motivi di tensione tra la Legislativa ed il re a trascinare la Francia verso la drammatica scelta della guerra. Una scelta che, restringendo ai soli interessi della Francia, gli obiettivi della Rivoluzione, era per Lamartine in principio contraria all'originario spirito unitario ed universalistico di questa. In questo senso, la stessa “degenerazione” della Rivoluzione in uno scontro civile tra le

¹⁶ *Ibid.*, p. 114.

¹⁷ *Ibid.*, p. 118

varie fazioni e partiti, espressioni di tendenze politiche e interessi sociali diversi o contrapposti, viene da Lamartine, per così dire “simboleggiata” nel passaggio dalla saggia e composta Costituente alla “giovane” e turbolenta Legislativa: un vero e proprio mutamento di classe dirigente che avrebbe avuto conseguenze enormi per il futuro politico della rivoluzione.

3. – *Robespierre.*

Lamartine non manca di sottolineare l'emblematica presenza di Robespierre nella prima Assemblea rivoluzionaria e la sua assenza alla Legislativa. La superiorità del futuro capo giacobino sui leader girondini consisteva già allora per Lamartine nella sua chiara percezione, sia pure viziata da gravi elementi di fanatismo, del significato universale della Rivoluzione, del suo “scopo finale”, trascendente non solo i confini tra nazioni ma le stesse barriere di “classe”. In questo senso Robespierre interpretava lo spirito rivoluzionario che era stato proprio della Costituente, la religione civile ma di ascendenza cristiana di un'assemblea che si volle espressione non del solo Terzo Stato, e neanche della sola nazione francese, ma di tutta l'umanità.

Ce fut le caractère unique de cette assemblée, que cette passion pour un idéal qu'elle se sentait invinciblement poussée à accomplir. Acte de foi perpétuel dans la raison et dans la justice; sainte fureur du bien qui la possédait et qui la faisait se dévouer elle-même à son oeuvre ... C'est pour cela que la révolution qu'elle a faite est devenue une date de l'esprit humain, et non pas seulement un événement de l'histoire d'un peuple. Les hommes de l'Assemblée constituante n'étaient pas des Français, c'étaient des hommes universels. On les méconnaît et on les rapetisse quand on y voit que des prêtres, des aristocrates, des plébéiens, des sujets fidèles, des factieux ou des démagogues. Ils étaient, et ils se sentaient eux-mêmes mieux que cela: des ouvriers de Dieu, appelés par lui à restaurer la raison sociale de l'humanité et à rasseoir le droit et la justice par tout l'univers. Aucun d'eux, excepté les opposants à la Révolution, ne renfermait sa pensée dans les limites de la France. La déclaration des droits de l'homme le prouve. C'était le décalogue du genre humain dans toutes les langues. La Révolution moderne appelait les Gentils comme les Juifs au partage de la lumière et au règne de la fraternité¹⁸.

¹⁸ *Ibid.*, p. 124.

Le tragedie e gli “orrori” della rivoluzione appaiono originarsi, nella ricostruzione lamartiniana, non dall’abbandono di una concezione individualistica dei diritti dell’uomo, la quale costituiva solo una e non esclusiva componente della filosofia dei costituenti, ma dallo smarrirsi, lungo l’aspro e tuttavia sempre grandioso cammino della Rivoluzione, di quella religione civile della fratellanza umana che aveva ispirato l’immortale opera pacifica della Costituente. Un richiamo quindi, quello di Lamartine, allo spirito dell’89 ben diverso ed anzi per certi versi addirittura contrapposto a quello che aveva ispirato la critica di parte liberale agli eccessi del periodo rivoluzionario, tutta volta a celebrare nell’89, di contro alle istanze democratiche e sociali del ’92-’93, la rivoluzione “borghese” delle libertà e dei diritti dell’individuo. Più che la centralità dell’ideologia dei diritti naturali, della concezione sociale e politica dei primi costituenti, Lamartine sembra recuperare l’idea “organica” del popolo-nazione, così ponendo le premesse per una visione unitaria della intera vicenda della rivoluzione, in grado di recuperarne tutti i momenti e tutte le fasi, compresa quella robespierrista: l’ideologia “razionalistica” ed illuministica dei diritti dell’individuo appare come trasfigurata all’interno di una celebrazione, dai toni accesa-mente romantici, della nazione come nuovo quadro organico delle società già avviate ad un loro sviluppo in senso moderno. La lettura della rivoluzione che ne scaturisce si configura, tuttavia, al di là dei suoi intenti pacificatori, come un’operazione di marca squisitamente politica, da un lato direttamente contrapposta a tutte quelle visioni o ricostruzioni della rivoluzione francese, sia di tipo liberale che socialista, miranti a spezzare il blocco unitario della rivoluzione e a contrapporre tra loro, con giudizi di valore rovesciati, la prima fase monarchica e liberale e la seconda repubblicana e robespierrista; e dall’altro, polemica nei confronti di talune correnti del repubblicanesimo francese, tese a rompere l’unità dello stesso momento repubblicano, magari contrapponendo tra loro la fase del predominio girondino a quella segnata dalla vittoria di Robespierre e dei giacobini. La straordinaria ammirazione che Lamartine nutre nei confronti di questi ultimi, e in modo particolare del loro più importante *leader*, va allora interpretata proprio alla luce di tale tentativo di assumere in blocco l’intera eredità della rivoluzione francese¹⁹. Tra i protagonisti della

¹⁹ Per un’attenta analisi del giudizio storico e politico di Lamartine sulla figura e l’opera di Robespierre nell’*Histoire des Girondins* e delle sue incertezze e contraddizioni cfr. l’ampia trattazione di A. Court, *Les Girondins de Lamartine*, cit. tomo

rivoluzione Robespierre appare, infatti, nel racconto storico di Lamartine, come colui che, con maggiore lucidità e preveggenza, ha previsto sviluppi futuri della rivoluzione, proprio perchè di questa sembra aver colto, sin dai primi eventi rivoluzionari, il suo "vero" spirito. È Robespierre, pure solitamente imputato della deriva terrorista del processo rivoluzionario, che nella ricostruzione lamartiniana vede, sulla base di una corretta analisi dei rapporti tra la Francia e l'Europa, per primo e prima ancora che si concretizzassero, i pericoli cui la spregiudicata e inopportuna scelta girondina della guerra avrebbe esposto la rivoluzione ed i suoi ideali di pace e di democrazia. Nel pacifismo di Robespierre, nel rifiuto, addirittura di principio, cui quest'ultimo procede, della violenza e della guerra offensive come mezzi di lotta incompatibili con l'idea rivoluzionaria di fratellanza universale degli uomini Lamartine finisce per compendiare tutta la concezione sociale e politica del leader giacobino. Di qui il carattere in qualche modo ideologico e non solo politico e contingente che Lamartine finisce per attribuire allo scontro che, sul tema della guerra e della pace, vide come protagonisti il futuro capo montagnardo da una parte ed i leader girondini dall'altra; di qui la sua esaltazione della linea, contraria alla guerra, del primo e la sua netta condanna non solo politica ma perfino morale della posizione bellicista dei secondi. Lo stesso "fanatismo ideologico" che caratterizza, secondo Lamartine, la posizione pacifista di Robespierre e che ne costituisce certamente un limite, si connette strettamente nella interpretazione che l'autore dei *Girondins* ne dà ad una concezione politica tutta centrata sulla fondamentale funzione storica delle idee e della ragione, contraria ad ogni visione della storia che privilegi il ruolo della forza e della potenza.

[Robespierre] comprit deux choses: la première, c'est que la guerre était un crime gratuit contre le peuple; la seconde, c'est que la guerre même heureuse perdrait la démocratie. Robespierre considérait la Révolution comme l'application rigoureuse des principes de la philosophie aux sociétés. Élève convaincu et passionné de Jean-Jacques Rousseau, le *Contrat social* était son Évangile; la guerre faite avec le sang des peuples était, aux yeux de cette philosophie, ce qu'elle sera toujours aux yeux des sages, le meurtre en masse pour l'ambition de quelques-uns, glorieuse seulement quand elle est défensive. Robes-

Il pp. 76-88; vedi anche G. Rudé, *Robespierre*, Roma 1981, pp. 67-68, utile per una più generale ricostruzione della "fortuna" di Robespierre nella storia politico-culturale della Francia contemporanea.

pierre ne croyait pas la France placée dans des conditions de nécessité et de salut suprême qui l'autorisassent à ouvrir cette veine de l'humanité d'où couleraient des fleuves de sang. Convaincu de la toute-puissance des idées nouvelles dont il nourrissait la foi et le fanatisme dans son âme fermée à l'intrigue, il ne craignait pas que quelques princes discrédités, fugitifs, et quelques milliers d'aristocrates émigrés vinssent imposer des lois à une nation dont le premier soupir de liberté avait soulevé le poids du trône, de la noblesse et du clergé. Il ne pensait pas non plus que les puissances de l'Europe désunies et hésitantes, aussi longtemps que nous ne les attaquerions pas, osassent déclarer la guerre à une nation qui proclamait la paix... Il pensait de plus que, s'il était du devoir de la France de propager chez les autres peuples les lumières et les bienfaits de la raison et de la liberté, le rayonnement naturel et pacifique de la Révolution française sur le monde serait un moyen de propagation plus infailible que nos armes; que la Révolution devait être une doctrine, et non une monarchie universelle réalisée par l'épée; qu'il ne fallait pas coaliser le patriotisme des nations contre ses dogmes. Leur empire était dans les âmes. La force des idées révolutionnaires, à ses yeux, c'était leur lumière²⁰.

Ma a Robespierre Lamartine attribuisce inoltre la consapevolezza, già allora, dei rischi che la scelta della guerra avrebbe potuto comportare anche per ciò che atteneva ai rapporti tra le istituzioni civili e l'esercito: nell'inevitabile protagonismo di quest'ultimo il Robespierre di Lamartine appare antivedere l'esito bonapartista della rivoluzione, e cioè la sconfitta dei suoi stessi fini ed ideali democratici.

Si la guerre est malheureuse, pensait-il [Robespierre], l'Europe étouffera sans peine, sous les pas de ses armées, les premiers germes de ce gouvernement nouveau, qui aura bien quelques martyrs pour le confesser, mais qui n'aura pas de sol pour renaître. Si elle est heureuse, l'esprit militaire, toujours complice de l'esprit de l'aristocratie; l'honneur, cette religion qui attache le soldat au trône; la discipline, ce despotisme de la gloire, prendront la place des mâles vertus auxquelles l'exercice de la constitution aurait accoutumé le peuple; ce peuple pardonnera tout, même la servitude, à ceux qui l'auront sauvé. La reconnaissance d'une nation pour les chefs qui ont conduit ses enfants à la victoire est un piège où les peuples se prendront toujours. Ils iront eux-mêmes au-devant du joug. Les vertus civiles pâliront devant l'éclat des exploits militaires. Ou l'armée reviendra entourer l'ancienne royauté de sa force, et la France aura un Monk; ou l'armée couronnera le plus heureux des généraux, et la liberté aura un Cromwell. Dans les deux hypothèses, la Révolution échappe au peuple et tombe à la merci d'un soldat. La sauver de la guerre, c'est donc la sauver d'un piège. Ces réflexions le décidèrent. Il n'y avait pas encore

²⁰ A. de Lamartine, *Histoire des Girondins*, cit., p. 146.

de violence dans ses pensées. Il voyait loin et il voyait juste. Ce fut là l'origine de sa rupture avec les Girondins. Leur justice à eux c'était la politique. La guerre leur paraissait politique. Juste ou non, ils la voulaient comme un instrument de ruine pour le trône, de grandeur pour eux. On voit si dans cette grande querelle les premiers torts furent du côté du démocrate ou du côté des ambitieux²¹.

Nessuna continuità dunque tra Robespierre e Napoleone, nessun rapporto di discendenza diretta tra l'ideologia di Robespierre e le degenerazioni in senso "cesarista" della rivoluzione²². Al contrario, l'opposizione di Robespierre alla guerra insieme al suo netto rifiuto di ogni idea di "esportazione" della Rivoluzione, si legavano strettamente alla sua superiore visione democratica della Rivoluzione: della quale aveva colto, sin dal suo inizio, quel carattere di rigenerazione universale dell'umanità che ne faceva un'"opera divina". In questo senso l'esaltazione di Robespierre appare in Lamartine del tutto coerente con la celebrazione dell'armonia sociale e dell'unanimità politica della prima fase della Rivoluzione francese, quella segnata dall'opera della Costituente. Solo, tra tutti i *leaders* rivoluzionari, Robespierre identifica se stesso con la Rivoluzione in quanto tale, facendo delle idee rivoluzionarie l'unico movente della sua azione politica. Se per un verso non si stanca di denunciare il carattere fanatico di un tale atteggiamento, per un altro, con altrettanta forza Lamartine riconduce il radicalismo di Robespierre a non altro che alla volontà di portare fino in fondo la rivoluzione, in piena coerenza con i suoi valori ed i suoi principi.

[Robespierre] n'était d'aucun parti, mais de tous les partis qui servaient tour à tour son idéal de la Révolution. C'était là sa force, car les partis s'arrêtaient, lui ne s'arrêtait pas. Il plaçait cet idéal comme un but en avant de chaque mouvement révolutionnaire, il y marchait

²¹ *Ibid.*, pp. 146-147.

²² Sulla contrapposizione lamartiniana tra Robespierre e Napoleone interessanti ed acute le osservazioni di Antoine Court: "L'auteur des *Girondins* est convaincu que ce n'est pas de 1789 ou de 1793 que date le dérapage ou la fracture de l'histoire de France; de l'histoire, et aussi d'une civilisation française dont la Révolution est la dernière étape; c'est bien l'aventurier corse qui brise la continuité de cette civilisation et inaugure la barbarie moderne... C'est bien une certaine idée de la France, belle de sa civilisation et de sa Révolution, que l'Empire a abîmée. Et Robespierre est l'homme qui a le mieux compris d'où viendrait le péril le plus redoutable; seul ou presque il a vu où pouvait mener la guerre voulue par les Girondins" (A. Court, *Les Girondins de Lamartine*, cit., tomo II, p. 79.)

avec ceux qui voulaient l'atteindre; puis, quand le but était dépassé, il se plaçait plus loin et y marchait encore avec d'autres hommes, en continuant ainsi sans jamais dévier, sans jamais s'arrêter, sans jamais reculer. La Révolution, décimée dans sa route, devait inévitablement se résumer un jour dans une dernière expression²³.

4. – *Democrazia e dittatura.*

Non era quindi tanto alla politica robespierrista che bisognava far risalire l'origine della drammatica divisione del paese, che sarebbe seguita alla prima fase "pacifica" della Rivoluzione: la stessa opera della Costituente, pur così entusiasticamente celebrata aveva avuto la sua parte di responsabilità nel determinare le condizioni di quella divisione: non aver creato un ordinamento costituzionale in grado di scongiurare un esito anarchico dell'imponente processo di mutamento che si era spontaneamente avviato, fu il maggior limite della prima Assemblea rivoluzionaria: la Costituzione da essa redatta aveva infatti caratterizzato il nuovo ordinamento della Francia in senso sostanzialmente "repubblicano", il ruolo del re essendo in essa ridotto ad una funzione quasi esclusivamente simbolica, e tuttavia il suo unico e gravissimo errore era stato per Lamartine quello di non avere definitivamente cancellato quella residua finzione monarchica e non avere quindi fatto sì che l'ormai inevitabile passaggio alla repubblica avvenisse in forma legale e pacifica. Tale mancata scelta, conseguente all'illusione che, sia pure di fronte ad una monarchia, dopo Varennes, del tutto screditata, fossero ancora possibili soluzioni istituzionali di tipo intermedio e non apertamente e formalmente repubblicane, avrebbe invece consentito che la rivendicazione della repubblica diventasse un semplice strumento politico nelle mani delle varie fazioni, prima fra tutte quella girondina, da utilizzare nella lotta per il potere. Quello di Lamartine non era un rifiuto di principio della monarchia, la quale viene anzi considerata, nelle fasi non rivoluzionarie della evoluzione sociale, come forma di stato più adeguata a garantire una funzione di stabilità politica ed istituzionale. potere. Ma, nelle fasi storiche di passaggio da un ordinamento sociale all'altro, caratterizzate da processi di crisi rapidi e convulsi, solo la forma repubblicana dello stato poteva, secondo Lamartine, garantire un saldo ed efficace governo della transizione ed impedire che la crisi rivoluzionaria degenerasse

²³ A. de Lamartine, *Histoire des Girondins*, cit., p. 17.

nell'anarchia e nella disgregazione. La definizione del regime repubblicano come "dittatura organizzata del popolo", proposta da Lamartine, è strettamente legata a tale suo carattere prevalentemente transitorio. Si tratta, infatti di un regime che non si definisce tanto a partire dalla sua capacità di rappresentare la nazione nella molteplicità e differenza dei suoi interessi e delle sue opinioni politiche, all'interno di un quadro di "normalità" sociale e politica, quanto dalla sua attitudine a unificare ed omogeneizzare al massimo il corpo della nazione, ridotta ad una sola ed unica volontà, e tesa ad affermare il proprio dominio assoluto.

Un peuple... est-il à une de ces époques où il lui faut agir dans toute l'intensité de ses forces, pour opérer en lui ou en dehors de lui une de ces transformations organiques qui sont aussi nécessaires aux peuples que le courant est nécessaire aux fleuves, ou que l'explosion est nécessaire aux forces comprimées? La République est la forme obligée et fatale d'une nation, à un pareil moment... Elle écarte les timides, elle cherche les audacieux... Considérations privées, timidités de situation, différence de rang, tout disparaît. Il n'y a pas de responsabilité pour personne. Aujourd'hui au pouvoir, demain en exil ou à l'échafaud. Nul n'a de lendemain, on est tout au jour. Les résistances sont écrasées par l'irrésistible puissance du mouvement. Tout est faible, tout plie devant le peuple. Les ressentiments des castes abolies, des cultes dépossédés, des propriétés décimées, des abus extirpés, des aristocraties humiliées, se perdent dans le bruit général de l'écroulement des vieilles choses. A qui s'en prendre? La nation répond de tout à tous. Nul n'a de compte à lui demander. Elle ne se survit pas à elle-même, elle brave les récriminations et les vengeances; elle est absolue, comme un élément; elle est anonyme, comme la fatalité; elle achève son oeuvre, et, quand son oeuvre est finie, elle dit: Reposons-nous, et prenons la monarchie²⁴.

Da quest'idea di matrice russoiana, destinata a divenire un cardine della cultura repubblicana francese di assolutezza del potere sovrano discende una visione dello stato contraria ad ogni forma di "governo misto", nella quale gli elementi di divisione e di equilibrio tra i vari organi dell'ordinamento costituzionale appaiono relegati decisamente sullo sfondo, come aspetti tutto sommato formali dell'organizzazione del potere. Di qui il rifiuto da parte di Lamartine di tutte quelle critiche di parte "liberale" e di marca "anglosassone" alla Costituzione del '91, tendenti ad attribuire al suo carattere monolitico e centralista, e più precisamente al primato quasi assoluto assegnato ad un'unica

²⁴ *Ibid.*, pp. 128-129.

Assemblea legislativa, la causa principale della crisi delle istituzioni francesi sancite da quella Costituzione e degli esiti drammatici del processo rivoluzionario.

Elle [la Costituzione del '91] n'a pas péri parce que le veto du roi était suspensif au lieu d'être absolu, elle n'a pas péri parce que le droit de paix ou de guerre était enlevé au roi et réservé à la nation, elle n'a pas péri parce qu'elle ne plaçait le pouvoir législatif que dans une seule chambre au lieu de le diviser en deux... Deux chambres, au lieu d'une, n'auraient rien préservé. Ces divisions du pouvoir n'ont de valeur qu'autant qu'elles sont consacrées. Elle ne sont consacrées qu'autant qu'elles sont la représentation de forces réelles existantes dans la nation. Une révolution qui ne s'était pas arrêtée devant les grilles du château de Versailles aurait-elle donc respecté cette distinction métaphysique du pouvoir en deux natures? D'ailleurs, où étaient et où seraient encore aujourd'hui les éléments constitutifs de deux chambres dans une nation dont la révolution tout entière n'est qu'une convulsion vers l'unité? Si la seconde chambre est démocratique et viagère, elle n'est que la démocratie en deux personnes; elle n'a qu'un esprit. Elle ne peut servir qu'à ralentir l'impulsion ou à briser l'unité de la volonté publique. Si elle est héréditaire et aristocratique, elle suppose une aristocratie préexistante et acceptée dans la nation. Où était cette aristocratie en 1791?... D'ailleurs, ces divisions prétendues du pouvoir sont toujours des fictions; le pouvoir n'est jamais divisé réellement. Il est toujours ici ou là, en réalité et tout entier: il n'est pas divisible. Il est comme la volonté, il est *un* ou il n'est pas. S'il y a deux chambres, il est dans l'une des deux; l'autre suit ou est dissoute. S'il y a une chambre et un roi, il est au roi ou à la chambre... Ceux qui ne voient pas cela se payent de mots vides. Dans cette soi-disante balance du pouvoir, il y a toujours un poids qui l'emporte; l'équilibre est une chimère. S'il existait jamais, il ne produirait que l'immobilité²⁵.

La crisi profondissima della vecchia società ed ai compiti nuovi ed urgenti che essa comportava imponevano, al contrario, di procedere in modo deciso e coraggioso all'instaurazione di una sorta di dittatura legale della nazione, in grado, in forza di una nuova legittimazione, di rappresentare il governo delle leggi di contro a quello delle fazioni; tale dittatura avrebbe potuto essere solo provvisoria e quindi essere sostituita, una volta completata in un tempo più o meno breve la sua missione storica, da una monarchia costituzionale che a quel punto non sarebbe stata sostanzialmente diversa da una repubblica, oppure avrebbe anche potuto dichiararsi perpetua, la repubblica altro, in fondo, non essendo che "la dittatura perpetua e

²⁵ *Ibid.*, p. 126.

costituita dal popolo”²⁶. Le continue ambiguità ed oscillazioni che è dato osservare, come vedremo, nei giudizi e nelle valutazioni di Lamartine del legalitarismo girondino hanno, crediamo, la loro radice teorica nella sua nozione di repubblica come dittatura legale, dove appunto il carattere legittimo sul piano della legalità formale della rappresentanza nazionale da un lato e la natura assoluta ed indivisibile e perciò in quanto tale, “dittatoriale” del governo del popolo, dall’altro, appaiono stretti in un nesso indissolubile²⁷. Solo l’unità e la

²⁶ *Ibid.*, p. 264.

²⁷ L’idea della dittatura legale della nazione sarebbe rimasta non a caso un punto fermo non soltanto dell’elaborazione teorico-politica ma della stessa azione politica e di governo di Lamartine. Alla nozione di dittatura come potere democratico di carattere provvisorio egli farà ricorso in un intervento all’Assemblea Costituente del 12 giugno del 1848, teso a difendere, dalle accuse dei gruppi conservatori, l’operato del Governo provvisorio del quale era stato “capo” e la legittimità democratica dell’azione “dittatoriale” da esso dispiegata nel contesto di una crisi rivoluzionaria: “Nous avons été un Gouvernement d’acclamation, un Gouvernement nécessairement arbitraire, et, passez-moi le mot, quoiqu’il soit trop superbe pour nos noms, un Gouvernement de dictature. Il devait y avoir eu, dans ce Gouvernement, bien des anomalies, bien des irrégularités, bien des mystères qui s’éclairciront, soyez-en sûrs, sans entacher personne, à mesure qu’on les apportera en accusations contre nous.” (*Discours de M. Lamartine, représentant de la Seine,Assemblée Nationale, Session de 1848, Séance du 12 juin 1848, Extrait du Moniteur universel des 12 et 13 juin 1848, p. 4.*) Certo si era trattato di una dittatura diversa da quella “terroristica” che aveva caratterizzato la prima esperienza repubblicana francese, sui cui grandiosi meriti storici l’autore della *Histoire des Girondins* pure ritornava con grande forza. In un contesto storico profondamente diverso e molto meno drammatico di quello in cui la Prima Repubblica era venuta alla luce ed aveva dovuto difendere la propria esistenza dagli attacchi della controrivoluzione, sia interna che esterna, il Governo provvisorio repubblicano del ’48 aveva avuto la “fortuna” di operare in condizioni tali da consentire una politica insieme “ferme, démocratique et modérée”, contemporaneamente tesa alla difesa della proprietà e dell’ordine ed alla costruzione di una repubblica popolare e nazionale. Perciò continuava, dicendo: “Avons-nous proclamé cette république extrême, cette république violente des proscriptions, des expulsions, des échafauds, dont le sinistre souvenir était précisément le premier ennemi que nous rencontrions pour fonder la deuxième République? Avons nous confondu cette deuxième république? et je dis deuxième avec intention; l’avons-nous confondu avec la première? Vous le savez, la première était un combat, nous avons voulu que la seconde fût une institution; la première avait à lutter avec toutes les forces nationales, avec l’énergie surabondante et quelquefois égarée des forces du pays contre des dangers qui, grâce à la Providence et grâce à l’unité et à la sagesse de la nation, actuellement, ne se représentent plus devant nous, car nous ne voulons

compattezza del popolo, ovvero dell'unico "concreto" soggetto politico storicamente legittimato all'esercizio della sovranità, nella società uscita dalla rivoluzione, possono garantire una condizione di sta-

pas nous glorifier misérablement d'avoir à vaincre des difficultés qui n'existent pas. La première, je le répète, était un combat, une lutte à mort entre le vieilles institutions et les institutions nouvelles. Elle avait à combattre la coalition des rois sur toutes ses frontières, elle avait à combattre la coalition des aristocraties au dedans, elle avait à combattre l'émigration même, une partie même de la population franchissant les frontières pour venir attaquer l'autre partie avec le drapeau de la royauté, opposé au drapeau encore récent de la liberté. On comprend une pareille république, on l'excuse du moins ou on l'explique, si on ne l'excuse pas. On comprend les excès, les rigueurs, on comprend les funestes proscriptions de cette époque, et l'on se félicite de n'avoir rien de pareil à déplorer." (*Ibidem*, p. 7.)

Ma proprio per garantire la sua natura legale e pacifica e difendersi da sempre possibili attacchi eversivi sia di destra che di sinistra, il nuovo potere repubblicano avrebbe dovuto tener fermo per Lamartine il suo carattere dittatoriale ovvero di espressione della volontà unica della nazione e del popolo. Significativo a questo proposito è il suo intervento all'Assemblea Nazionale il 27 novembre 1848, dedicato alla questione del bicameralismo, nel corso del quale Lamartine (ribadendo la critica del carattere aristocratico del modello liberale anglosassone da lui già argomentata nella *Histoire des Girondins*) e nel contesto di un discorso teso a sottolineare i pericoli che alle istituzioni repubblicane sarebbero potuti venire da alcuni settori eversivi dell'estrema sinistra, ritorna con grande forza sulla assoluta necessità dell'esistenza di un forte potere dittatoriale dell'Assemblea come unica garanzia di salvaguardia delle istituzioni repubblicane. Non si dà infatti organizzazione e direzione della vita sociale e politica, quindi, governo dei conflitti e delle contraddizioni di una società diventata di massa senza un solido e efficiente potere statale, in grado non soltanto di reprimere e controllare ma anche di accogliere ed integrare le masse dentro le istituzioni e contemporaneamente di assolvere agli irrinunciabili compiti di repressione e di controllo sociale. Lungi dall'escludersi, inclusione sociale delle masse operaie e popolari e repressione in difesa dell'ordine e della proprietà, si sostengono e si completano a vicenda: sembra essere questa, per Lamartine, la lezione da trarre dalla tragedia del giugno '48. "Eh bien – diceva – je vous le demande, contre ces actes, contre ces idées, contre ces associations souterraines qui travaillent, non pas seulement les mauvaises passions, mais au fond les bonnes inspirations de certaines parties du peuple et qui recrutent comme un élément de désordre la pire des factions, la faction de l'indigence, de la misère et de la faim, pour la porter tout entière contre votre société, qu'aurez-vous à opposer à tout instant? Deux choses: la lumière et l'assistance, et le secours et le travail, et l'enseignement d'abord; et après, quand il faudra couvrir l'ordre social, menacé à main armée, quoi? La dictature. Citoyens! la dictature d'une assemblée toute-puissante, une et toujours debout! La dictature non pas d'un homme, mais la dictature du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif, résumé dans vos personnes; ou, si vous la

bilità politica, in un quadro di legalità formale.²⁸ Lo stesso Lamartine sembra notare la matrice giacobina della nozione di dittatura, una

confiez à un seul homme, comme aujourd'hui, vous étreindrez la main de cet homme dans votre main, pour qu'il n'abuse pas de la puissance que vous lui avez concédée. C'est la dictature, vous dis-je, la dictature sous son beau nom, sous sa forme légitime et légale, la dictature de la nation." (A. de Lamartine, *Sur la question d'une ou deux chambres*, Assemblée Nationale. Séance du 27 septembre 1848, in *La Politique de Lamartine*, choix de discours et écrits politiques, par L. de Ronchaud, Paris, 1878, vol. 1, pp. 401-2). Ma la difesa del monocameralismo, caro alla tradizione rivoluzionaria francese, veniva da Lamartine, nello stesso tempo, giustificata anche in termini più strettamente teorici: "Où est la souveraineté, je vous le demande? Elle est en vous, ou elle n'est nulle part. La souveraineté a-t-elle besoin ou non d'être constituée, d'être concentrée, d'être toujours présente, d'être exécutive, législative, suivant les besoins du jour ou les périls du lendemain; qui de vous osera me répondre que non? Eh bien! si personne dans cette enceinte n'est assez insensé ou aveugle pour me nier cette nécessité de la permanence, de l'ubiquité, de la présence réelle, pour me servir du mot, de la souveraineté de l'Assemblée nationale, qui donc osera dire que pour fortifier cette souveraineté il faille la diviser en deux assemblées, la mutiler?" (*Ibidem*, p. 396.)

Affermazioni di carattere teorico di grande pregnanza storica e politica, che nell'atto stesso in cui raccolgono alcune eredità della Francia d'Ancien Regime, quelle rappresentate dall'assolutismo monarchico di Luigi XIV e dal comunitarismo cattolico, definiscono anticipandoli certi fondamentali tratti di quella concezione insieme centralista e democratica della sovranità come potere reale del popolo, destinata ad informare le future istituzioni della III Repubblica. "Les républicains – ha scritto Claude Nicolet, proprio a commento di questo passo lamartiniano – ne voient la souveraineté que dans l'Assemblée issue du suffrage universel, et Lamartine emploie à cet égard un mot terrible par ses résonances théologiques et qui porte en germe toute la III République: il parle de la présence réelle de la souveraineté de l'Assemblée nationale" (C. Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris, 1994, pp. 142-143.)

Sull'"elogio della dittatura" nella *Histoire des Girondins* e sulla connessa teoria lamartiniana dello Stato forte cfr. A. Court, *Les Girondins de Lamartine*, cit., pp. 64-66.

Sul problema del rapporto tra repubblica e dittatura nella vicenda teorica e politica del repubblicanesimo francese ed in modo particolare nella storiografia sulla rivoluzione francese, cfr. S. Mastellone, *Il problema della dittatura in Francia nella prima metà dell'Ottocento*, in "Il pensiero politico", 1968, pp. 386-407; ma vedi anche il fondamentale volume di C. Nicolet, *L'idée républicaine en France ... cit.*, pp. 101-105.

²⁸ Sul protagonismo del "popolo" nel racconto lamartiniano della rivoluzione francese ed in modo particolare delle sue grandi "giornate" insurrezionali cfr. A. De Francesco, *Dieci agosto 1792: il volo di una democrazia*, in "Prospettive settanta", n. s. XV, 1993, n. 1., pp. 67-69.

parola estranea al lessico politico dei girondini e alla loro cultura repubblicana.

L'aristocratie et le clergé détruits, ce parti [il partito giacobino] ne répugnait pas au trône; il avait à un haut degré l'instinct de l'unité du pouvoir: ce n'est pas lui qui demanda le premier la guerre et qui prononça le premier le mot de république; mais il prononça le premier et souvent le mot de dictature; le mot de république appartient à Brissot et aux Girondins²⁹.

È all'interno di questo quadro teorico che va letta quella dialettica tra governo delle fazioni e governo della legge che nell'*Histoire des Girondins* struttura l'intero corso della vicenda rivoluzionaria francese. Senza un saldo potere dittatoriale nelle mani di una Assemblée unita, il pluralismo delle idee e degli interessi è destinato a degenerare, soprattutto nelle fasi di rapido e profondo cambiamento della società, in governo delle fazioni ovvero nell'anarchia dei vari club e gruppi politici. Sin dalle prime pagine della sua *Histoire des Girondins*, nel protagonismo di questi ultimi, pur efficacemente rappresentati come degli straordinari luoghi di partecipazione delle masse popolari alla vita politica della nazione e descritti come le prime forme, in qualche modo protopartitiche, di organizzazione permanente delle diverse tendenze e opinioni politiche presenti nel paese, Lamartine individua un elemento di debolezza delle ancor giovani istituzioni rivoluzionarie, atto a mettere continuamente in discussione e in crisi l'unico potere sovrano costituzionalmente legittimo, rappresentato dall'assemblea nazionale.

Cette opinion publique, ainsi organisée en association permanente sur tous le points de l'empire, donnait un coup électrique auquel rien ne pouvait résister. Une motion faite à Paris était répercutée, de club en club, jusqu'aux extrémités des provinces. Une même étincelle allumait, à la même heure, la même passion dans des millions d'âmes. Toutes les sociétés correspondaient entre elles et avec la société mère. L'impulsion était communiquée, et le contre-coup ressenti tous les jours. C'était le gouvernement des factions enlaçant de ses réseaux le gouvernement de la loi; mais la loi était muette et invisible, la faction éloquente et debout³⁰.

Ma è proprio la sua estrema sensibilità al tema dell'unità del

²⁹ A. de Lamartine, *Histoire des Girondins*, cit., p. 107.

³⁰ *Ibid.*, p. 19.

potere come unico antidoto all'anarchia delle fazioni, che rende, complessivamente, la cultura politica di Lamartine più vicina a posizioni democratiche di tipo giacobino o robespierrista e più distante dalla sensibilità liberale che ispira non solo la politica ma anche la cultura dei girondini ed il loro stesso modello repubblicano. La loro difesa del carattere "legale" della rivoluzione spesso poco realistica ed inadeguata alla reale situazione delle forze in campo nella Francia repubblicana del '92 e '93 riflette una concezione dello stato meno sensibile all'esigenza dell'"unità del potere". La poca attenzione riservata dai girondini a tale aspetto della problematica politica era legata alla loro incapacità di individuare nella stessa unità del popolo come "soggetto" della rivoluzione, l'unico vero fondamento di legittimazione di una solida autorità politica. Lamartine non esita ad individuare la causa di tale incapacità nell'appartenenza degli uomini della Gironda alla "classe media" e cioè alla borghesia, sia essa ricca o colta. Proprio la ristrettezza della loro base sociale spiegava la sostanziale astrattezza ed intrinseca fragilità del modello di repubblica per quale si batterono invano. La sconfitta dei girondini, ben più che dal Terrore e dalla dittatura giacobina era stata originata dalla loro incapacità di indicare al paese un programma di riforma sociale e politica di ampio respiro, in grado, quindi, di esercitare una funzione egemonica nei confronti di una pressione popolare ormai non più gestibile con gli strumenti tradizionali dell'esclusione sociale e politica. Pur celebrando il loro sincero amore per la libertà, Lamartine non manca di sottolineare, a volte in modo netto e perfino brutale, il carattere sostanzialmente "oligarchico" e discriminatorio del modello politico auspicato dai girondini, spingendosi fino ad accostarlo a quelle repubbliche antiche dove la libertà, privilegio di una minoranza era resa possibile dalla schiavitù della maggioranza: il loro legame con il principio della libertà si connette strettamente con un atteggiamento di paura e ostilità nei confronti delle grandi masse, quindi con una sostanziale diffidenza nei confronti del suffragio universale³¹.

³¹ Sull'evoluzione del pensiero lamartiniano in merito alla questione del suffragio universale cfr. l'interessante lavoro di G. Petters, *Lamartine et la souveraineté du peuple sous la République*, in *Relire Lamartine aujourd'hui, Actes du colloque international* (Mâcon, juin 1990) recueillis et présentés par Simone Bernard-Griffiths et Christian Croisille avec la collaboration de Antoine Court et Marie-Renée Morin, Paris, 1993, pp. 167-177.

Hommes imbus des idées républicaines de l'antiquité, où la liberté des citoyens supposait l'esclavage des masses et où les républiques n'étaient que des nombreuses aristocraties, ils comprenaient mal le génie chrétien des républiques démocratiques de l'avenir. Ils voulaient la république à condition de la gouverner seuls, dans les idées et dans les intérêts de la classe moyenne et lettrée à laquelle ils appartenaient. Ils se proposaient de faire une constitution républicaine à l'image de cette seule classe devant laquelle venaient de s'évanouir la royauté, l'Église et l'aristocratie. Sous le nom de république ils sous-entendaient le règne des lumières, des vertus, de la propriété, des talents dont leur classe avait désormais le privilège. Ils rêvaient d'imposer des conditions, des garanties, des exclusions, des indignités dans les conditions électorales, dans le droit civique, dans l'exercice des fonctions publiques, qui élargiraient sans doute les limites de la capacité au gouvernement, mais qui laisseraient en dehors la masse faible, ignorante, indigente ou mercenaire du peuple. La constitution devant corriger, selon eux, ce que la république avait de populaire et d'orageux, ils séparaient, dans leurs pensées, la plèbe de la nation.³²

Dietro la critica lamartiniana alla repubblica dei girondini e ai suoi aspetti oligarchici non è difficile cogliere una dura polemica politica nei confronti della monarchia di luglio e del suo liberalismo censitario, espressione degli interessi di ristrette oligarchie politiche ed economiche e perciò decisamente ostile ad ogni ipotesi di allargamento in senso democratico del suffragio. In tal senso il pur monarchico liberalismo orleanista si configura come l'erede del repubblicanesimo girondino, del quale sembra replicare il tentativo, insieme moderato ed illusorio, di arrestare al di qua del suo naturale sbocco democratico il corso "fatale" della rivoluzione francese.

5. – *Liberalismo e democrazia: lo scontro sociale ed ideologico tra la Gironda e la Montagna.*

Certo le preoccupazioni "legalitarie" dei girondini erano, per Lamartine, tutt'altro che infondate. La difesa, a tratti eroica e non priva di una tragica grandezza, della legalità repubblicana, di cui essi furono protagonisti nei momenti più aspri dello scontro con la Montagna, pur con tutti i suoi limiti ed ambiguità, non appare riducibile ad una semplice maschera di interessi borghesi e conservatori. A prescindere dal carattere regressivo ed inadeguato delle sue ragioni

³² A. de Lamartine, *Histoire des Girondins*, cit., p. 386.

ideologiche e sociali, in Lamartine essa appare anche motivata ed in qualche modo giustificata dalla preoccupazione che la pretesa di imporre al paese programmi troppo radicali ed ambiziosi avrebbe finito per privare i già fragili equilibri sociali di ogni garanzia di stabilità. Non a caso i rischi ed i pericoli di una rapida degenerazione della rivoluzione sia in senso "anarchico" che in senso autoritario, continuamente paventati dai girondini durante la fase di transizione dalla monarchia alla repubblica si sarebbero drammaticamente concretizzati, soprattutto nel periodo più cruento del Terrore e del comitato di salute pubblica, e ciò con danni enormi per l'immagine e la credibilità delle giovani istituzioni repubblicane e dei principi ed ideali democratici sui cui esse si fondavano e a prezzo di sanguinosissime lacerazioni nello stesso tessuto unitario della nazione francese oltreché nei rapporti tra questa ed il resto dell'Europa. In questo senso l'istanza gradualistica del pur borghese moderatismo girondino viene implicitamente accolta da Lamartine sia pure all'interno di una impostazione di pensiero senz'altro democratica.

Résolus de voter la république, ils [i Girondini] voulaient voter en même temps une constitution qui donnât à la république quelque chose de la concentration de pouvoir et de la régularité de la monarchie. Romains par leur éducation et par leur caractère, le peuple et le sénat de Rome étaient le seul idéal politique qui s'offrit confusément à leur imitation. L'avènement du peuple tout entier au gouvernement, l'inauguration de cette démocratie chrétienne et fraternelle dont Robespierre était l'apôtre dans ses théories et dans ses discours n'étaient jamais entrés dans leurs plans. Changer le gouvernement était toute la politique des Girondins. Changer la société était la politique des démocrates. Les uns étaient des politiques, les autres des philosophes en action. Les uns pensaient au lendemain, les autres à la postérité. Avant donc de proclamer la république, les Girondins voulaient lui donner une forme qui la préservât de l'anarchie ou de la dictature. Les Jacobins voulaient la proclamer comme un principe à tout hasard, d'où sortiraient de flots de sang peut-être, des tyrannies passagères, mais d'où naîtraient le thriomphe et le salut du peuple et de l'humanité³³.

Proprio la centralità che la considerazione ideologica degli obiettivi ultimi rivestiva nell'azione dei seguaci di Robespierre rendeva questi ultimi più sensibili dei più "pragmatici" ma anche più opportunisti girondini, alle immediate e contingenti esigenze della politica.

³³ *Ibid.*, p. 387.

L'immediata identificazione tra "filosofia" e "politica" che i Giacobini finivano per operare li portava infatti a non scorgere adeguatamente la distanza che non poteva non darsi tra l'estrema radicalità delle finalità ultime della rivoluzione la cui giustizia e nobiltà morale è per Lamartine fuori discussione, ed i passaggi intermedi che la concreta azione politica rivoluzionaria mirante alla loro effettiva attuazione storica, non poteva non comportare. Nessuno scarto o mediazione pratica sembrava darsi tra la teoria e cioè l'ideale di una società di liberi ed uguali conforme ai sacri principi della morale e della ragione e il concreto agire politico necessariamente legato al mutare dei tempi e delle circostanze. Ciò che costituì ad un tempo la debolezza e la forza dei Giacobini e in particolare di Robespierre definito da Lamartine "une utopie philosophique en action"³⁴. La politica tutta compresa nella teoria, o in altri termini una inflessibile ed assoluta coerenza dell'agire pratico con i principi e le massime universalistiche ed egualitarie della morale razionale: sembra essere questa l'essenza del giacobinismo, almeno nella sua versione robespierrista.

Sa [di Robespierre] politique, rédigée dans le *Contrat social*, n'était que la lettre sans âme de la théorie évangélique qu'il voulait réaliser en institution démocratique. Liberté, égalité, fraternité entre le citoyens, paix entre les nations, ces mots, commentés au profit de tous les hommes et à la ruine des toutes les inégalités, de toutes les tyrannies, c'était son code affiché. Il en appliquait les formules et les conséquences, sans fléchir, à toutes les questions, à toutes les circonstances soulevées par le temps. Éclairé par cette lampe de la théorie qu'aucun vent extérieur ne faisait vaciller dans son esprit, il ne s'était point égaré jusque-là³⁵.

Se l'errore, dunque, dei Girondini era stato quello di schiacciare sulla politica, sulla semplice lotta tra le fazioni, l'azione rivoluzionaria, finendo così per perdere il senso degli scopi finali di quest'ultima, il limite dei Giacobini consistette, al contrario, nell'assumere quegli scopi, piuttosto che come termine ultimo di un processo che aveva ancora davanti a sé un lungo cammino da percorrere, come degli obiettivi immediatamente raggiungibili. È in questo senso che, crediamo, vada interpretato il significato del loro "lavorare per la posterità", secondo l'espressione di Lamartine, contrapposto al semplice "lavorare per il domani" dei girondini. E tuttavia il giudizio a tratti estre-

³⁴ *Ibid.*, p. 395.

³⁵ *Ibid.*, p. 395.

mamente critico di Lamartine sulla politica giacobina e robespierrista, sulla sua forte vena utopistica o "fanatica", appare sfumato da altre caratterizzazioni lamartiniane del giacobinismo, che sembrerebbero di segno addirittura opposto. Così la stessa politica di Robespierre, proprio in quanto "fissata" esclusivamente sui contenuti più sostanziali e di fondo della rivoluzione, finisce per caratterizzarsi anche nel senso di una sua maggiore saggezza e moderazione. Ciò che rendeva l'ideologia robespierrista, da un lato più sensibile alle tradizioni secolari delle masse popolari e quindi ai legami di queste con l'antica istituzione monarchica e dall'altro lato meno propensa a rotture traumatiche e violente miranti al mutamento delle forme di governo e foriere di rischi per la stabilità sia sociale che politica. Un tratto ancora una volta "moderato" della politica di pace di Robespierre che, come a proposito dello scontro tra quest'ultimo e la Gironda sulla questione della guerra, Lamartine non esita a contrapporre al repubblicanesimo apparentemente intransigente e tuttavia "formale", caratteristico dei Girondini.

Dunque, proprio l'organica visione del "disegno" complessivo della rivoluzione che ispira e guida la loro azione sembra rendere i giacobini, pure destinati a passare alla storia come il più radicale esempio di azione politica ferma ed energica, particolarmente immuni da ogni tentazione di forzare in senso meramente volontaristico il processo in atto di trasformazione rivoluzionaria; è quella visione infatti ad avere, sovente, suggerito, soprattutto a Robespierre, proprio nei passaggi più drammatici della rivoluzione, una condotta politica particolarmente accorta e responsabile; e la stessa estrema fermezza e capacità di decisione dei giacobini finisce, per configurarsi, così, come un aspetto del loro acuto realismo politico ovvero della loro tendenza a dirigere con mano ferma le crisi rivoluzionarie. Si spiegava così la relativa indifferenza di Robespierre, nel periodo precedente l'insurrezione repubblicana del 10 agosto, al problema della forma di governo insieme al carattere non pregiudiziale della sua opposizione alla monarchia costituzionale: una monarchia con un re garante di uno "stato forte" ma dai contenuti popolari e certo ben diversa dalla ormai antistorica monarchia costituzionale borghese-moderato cara ai Girondini era un'ipotesi che Robespierre non aveva, in un primo momento escluso, come una possibile oltre che auspicabile soluzione istituzionale della crisi rivoluzionaria. Una ipotesi che qualora si fosse concretizzata avrebbe secondo Lamartine garantito una transizione alla democrazia meno traumatica e anche più solida di quella che poi effettivamente si realizzò.

Robespierre, qui comprenait la réalisation de sa philosophie politique sous les formes les plus diverses du gouvernement, pourvu que la démocratie en fût l'âme, n'avait point déclamé contre la royauté, n'avait point répudié la constitution de 1791, n'avait point conspiré le 10 août, n'avait point fomenté la république. Il préférait la république, sans doute, comme une forme plus complète de l'égalité politique et comme un gouvernement où le peuple ne confiait sa liberté qu'à lui-même; mais il ne voyait point d'inconvénient immédiat et radical à ce que la démocratie conservât une tête dans un roi et l'unité de pouvoir dans la monarchie populaire. Cette concession à la paix et aux habitudes invétérées de la nation lui semblait préférable aux crises des révolutions qu'il faudrait traverser pour transformer le nom et le mécanisme du gouvernement. La fermeté de ses convictions n'excluait pas en lui la mesure dans l'application. Il avait été modéré dans des idées extrêmes. C'étaient les ambitieux comme les Girondins ou les agitateurs comme les démagogues qui avaient poussé le plus à la république; ce n'était pas lui. Il pactisait avec le temps parce qu'il ne lui demandait rien, disait-il, pour lui-même. Tout pour le peuple et pour l'avenir³⁶.

In definitiva, nella reinterpretazione che di essa implicitamente o apertamente Lamartine finiva per proporre, negli anni immediatamente a ridosso dell'ennesima esplosione rivoluzionaria francese del '48, la pur radicale cultura politica giacobina risultava tutt'altro che estranea al grande problema che aveva assillato, sin dai suoi esordi, l'intera riflessione storico-politica sul ciclo rivoluzionario francese, quello di come porre termine alla rivoluzione, al contempo salvandone e mantenendone la fondamentale eredità all'interno quadro sociale ed istituzionale finalmente stabilizzato e durevole. Lungi dal ridursi ad una mera fuga in avanti estremistica o ad una semplice deviazione anarchica del corso della rivoluzione, il Terrore giacobino aveva costituito, al di là dei suoi pur innegabili e riprovevoli eccessi, un grandioso tentativo di salvare l'eredità e le conquiste della rivoluzione nell'ambito di un nuovo ordine che fosse insieme non solo "termine" della rivoluzione ma anche suo radicale compimento: terminare la rivoluzione significava in definitiva portarla fino in fondo.

In virtù della loro visione democratica e popolare della repubblica e a dispetto della loro propensione all'utopia sociale e politica, i Giacobini mostrarono nel drammaticissimo periodo compreso tra l'avvento della repubblica e il Termidoro, ben altra consistenza politica e una di gran lunga superiore capacità d'azione dei più pragmatici Girondini, il cui culto puramente "parlamentaristico" della legalità

³⁶ *Ibid.*, pp. 395-396.

finiva, nel contesto della crisi rivoluzionaria, per rendere puramente imbelle la loro politica gradualistica. Ne discendeva una secca valutazione storica: se la Gironda avesse prevalso sulla Montagna, la Repubblica, priva di un solido potere insieme democratico e dittatoriale, in linea di principio rifiutato dalla cultura liberale dei girondini, sarebbe stata sconfitta; il 31 maggio '93, oltre ad interpretare l'autentica volontà del popolo, fu una condizione necessaria della salvezza della Repubblica.

L'histoire se demande à son tour si le triomphe de la Gironde au 31 mai aurait sauvé la république? s'y avait dans ces hommes des paroles, dans leurs conceptions, dans leur union, dans leurs caractères et dans leur génie politique les éléments d'un gouvernement à la fois dictatorial et populaire, capable de comprimer les convulsions de la France au dedans, de faire triompher la nation au dehors, et de procurer l'avènement d'une république régulière en la préservant des rois et des démagogues. L'histoire n'hésite pas à répondre: Non, les Girondins n'avaient en eux aucune de ces conditions. La pensée, l'unité, la politique, la résolution, tout leur manquait. Ils avaient fait la Révolution sans la vouloir; ils la gouvernaient sans la comprendre. La Révolution devait se révolter contre eux et leur échapper³⁷.

Il rifiuto da parte dei girondini della dittatura come unica forma di potere popolare adeguata alla situazione di scontro interno ed esterno in cui la Francia si era venuta a trovare nel '92 e '93, discendeva in realtà da una mal dissimulata diffidenza per il carattere apertamente democratico assunto dalla rivoluzione dopo l'insurrezione "spontanea" del 10 agosto, quella che, com'è noto, aveva sancito il passaggio dalla monarchia costituzionale alla repubblica³⁸. La forte sottolineatura di questo elemento di diffidenza qualche volta sembra indurre

³⁷ *Ibid.*, p. 632.

³⁸ Una tesi quella di Lamartine sull'insurrezione del 10 agosto 1792, sostanzialmente coincidente, con quelle di Blanc e di Michelet: è quanto ha avuto il merito di mostrare un lavoro già citato di Antonino De Francesco il quale ha sottolineato come "le note polemiche che avrebbero presto diviso i tre sugli sviluppi e l'esito della Seconda Repubblica, come anche sulle rispettive fatiche storiografiche, non debbano tuttavia fare velo alla piena identità di vedute da tutti nutrita sul significato del 1792 in generale e del 10 agosto in particolare. I tre intravedevano infatti nell'assalto al palazzo reale la definitiva consacrazione del popolo quale un autonomo soggetto politico sulla scena rivoluzionaria ed assegnavano pertanto a quello specifico evento la funzione di primo e sicuro anticipatore del Luglio 1830." (A. De Francesco, *Dieci agosto 1792: il volo di una democrazia*, cit. p. 67.)

Lamartine a quasi mettere in dubbio la stessa sincerità del repubblicanesimo girondino, pure per altri versi e in altri luoghi da lui stesso fortemente difesa.

Il faut deux choses à des hommes d'État pour diriger les grands mouvements d'opinion auxquels ils participent: l'intelligence complète de ces mouvements, et la passion dont ces mouvements sont l'expression dans un peuple. Les Girondins n'avaient complètement ni l'une ni l'autre. A l'Assemblée législative ils avaient pactisé longtemps avec la monarchie, mal acceptée par eux, et n'avaient pas compris qu'un peuple ne se transforme et ne se régénère presque jamais sous la main et sous le nom du pouvoir auquel il échappe. La république, timidement tramée par quelques-uns d'entre eux, avait été plutôt accueillie comme une nécessité fatale qu'embrassée comme un système par les autres. Dès le lendemain de sa proclamation, ils avaient redouté le fruit de leur enfantement, comme une mère qui serait accouchée d'un monstre. Au lieu de travailler à fortifier la république naissante, ils n'avaient montré de sollicitude que pour l'affaiblir. La Constitution qu'ils lui proposaient ressemblait à un regret plutôt qu'à une espérance. Ils lui contestaient un à un tous ses organes de vie et de force. L'aristocratie se révélait, sous une autre forme, dans toutes leurs institutions bourgeoises. Le principe populaire s'y sentait d'avance étouffé. Ils se défiaient du peuple; le peuple à son tour se défiait d'eux. La tête craignait le bras, le bras craignait la tête. Le corps social ne pouvait que s'agiter ou languir³⁹.

Si direbbe che, per Lamartine, nessun repubblicanesimo conseguente possa darsi senza una convinta adesione alla dimensione democratica della rivoluzione: un repubblicanesimo liberale risulta in definitiva fragile e, su un piano più strettamente politico, fatalmente contiguo o subalterno alla monarchia, quando non alla stessa controrivoluzione⁴⁰.

³⁹ A. de Lamartine, *Histoire des Girondins*, cit., p. 632.

⁴⁰ Ne discendevano i limiti dello stesso "patriottismo" girondino: nella ricostruzione storica lamartiniana essi emergono in modo particolare a proposito del ruolo giocato da esponenti della Gironda nelle rivolte "federaliste" di alcune importanti città del sud della Francia, prima fra tutte Lione. L'opposizione antigiacobina dei girondini nelle province, radicalizzatasi in seguito alla rottura del 31 maggio, aveva finito, in molti casi, per convergere oggettivamente con il partito della controrivoluzione deciso a spaccare il paese pur di sconfiggere la rivoluzione. Significativo a questo proposito è il caso dell'insurrezione lionese: a seguito della rivolta capeggiata da leaders girondini, nelle città si era costituito un governo dittatoriale, all'apparenza repubblicano ma in realtà espressione di un composito schieramento avente come unico collante l'opposizione al potere centrale in mano ai giacobini. "Elle [l'insurrection] restait couverte par l'apparence du républicanisme. Les administrateurs

In modo molto netto emerge allora la natura ideologica che il contrasto tra la Gironda e la Montagna ebbe ad assumere, proprio in corrispondenza con i momenti più aspri e difficili della rivoluzione; non si trattò di una semplice lotta per il potere tra due fazioni politiche strenuamente rivali ma simili sul piano delle finalità e delle convinzioni ideali, come una certa storiografia successiva di marca repubblicana⁴¹ avrebbe sostenuto, sì invece di un vero e proprio

et les présidents de section qui venaient de triompher à l'hôtel de ville étaient des hommes de la Révolution, dévoués au système des Girondins, et bornant leur ambition à l'espoir de relever et de venger les amis de Vergniaud et de Roland. Les deux députés de ce parti réfugiés à Lyon, Chasset et Biroteau, entretenaient par leurs discours et par leurs récriminations l'esprit de la Gironde. Le gouvernement de la ville avait pris les formes de la dictature. Il se composait d'administrateurs nommés et délégués par les sections. Il s'intitulait commission populaire républicaine. Ces délégués avaient été nommés sous l'impression de l'horreur contre les Jacobins. On avait choisi les hommes qui s'éloignaient le plus par leur opinion des terroristes, et qui, par conséquent, se rapprochaient aussi le plus des contre-révolutionnaires. D'un républicain révolté contre la république à un royaliste conspirant contre elle, il y avait si près, que les actes et les hommes ne pouvaient manquer tôt ou tard de se confondre. Une oppression commune devient involontairement une cause commune. C'est ce qui arrivait à Lyon à l'insu des hommes, mais par la force des choses" (*Histoire des Girondins*, cit., pp. 743). Lo "stato d'eccezione" determinatosi in Francia con l'acutizzarsi della guerra, giustificava ampiamente, secondo Lamartine, la rigida dittatura parigina imposta dal comitato di salute pubblica ai dipartimenti. Lamartine condanna duramente la posizione federalista che i girondini, nonostante non auspicassero la divisione della repubblica, finirono per assumere e pur non sposando del tutto, sul piano teorico, il rigido centralismo giacobino, ne sostiene in modo convinto la necessità politica nello stato d'eccezione. "D'ailleurs, quelles que soient les théories d'égalité abstraite entre les villes d'un empire, ces théories cèdent malheureusement la place au fait dans les circonstances d'exception; et ce fait a son droit, car il a sa justice quand il a sa nécessité. Sans doute, les villes où siègent les gouvernements ne sont que des membres du corps national; mais ce membre, c'est la tête!... La polémique rigoureuse peut contester avec raison ce droit, l'histoire ne peut le nier. Dans les temps réguliers, le gouvernement est partout en proportion égale. Dans les temps extrêmes, le gouvernement est, non de droit, mais de fait, partout où on le saisit" (*ibid.*, p. 633).

⁴¹ Si tratta com'è noto della celebre tesi di Aulard: essa appare contraddetta da alcuni lavori della recente storiografia francese. Cfr. in particolare, L. Boroumand, *Les Girondins et l'idée de République*, in *La Gironde et le Girondins*, a cura di François Furet et Mona Ozouf, Paris, 1991, pp. 233-264. Sull'esistenza di un repubblicanesimo girondino e sui suoi intrinseci limiti in ordine alla capacità di cogliere in tutte le sue conseguenze il principio della sovranità popolare, vedi l'interessante

scontro tra due diverse concezioni della Rivoluzione e soprattutto di quello che doveva essere il suo esito più giusto e naturale, comune ad entrambe le fazioni essendo il convincimento che la Rivoluzione andasse governata e in qualche modo “terminata”. Non pensiamo sia una forzatura sostenere che il contrasto di fondo risiedesse in definitiva, per Lamartine, nella opposizione tra la centralità dai giacobini attribuita all’idea insieme sociale e politica dell’uguaglianza, da un lato, e la priorità data dai girondini al tema della “libertà” dall’altro⁴². Un contrasto “classico” che era già stato tema della grande

intervento di P. Gueniffey, *Cordiglieri e Girondini: la preistoria della repubblica?* in *L’idea di repubblica nell’Europa moderna*, a cura di François Furet e Mona Ozouf, Roma-Bari, 1993, pp. 201-231.

⁴² La lettura “di classe” dello scontro tra la Gironda e Montagna ovvero la sua interpretazione nei termini di una lotta tra gli interessi della borghesia e quelli degli strati operai e popolari, già abbozzata da Lamartine nella sua *Histoire des Girondins* troverà com’è noto la sua formulazione diventata poi “classica” nei grandi lavori di Albert Mathiez, per il quale lo scontro tra i due partiti riflette la situazione di conflitto tra potere legale “borghese” e potere rivoluzionario “popolare”, determinatasi all’indomani dell’insurrezione del 10 agosto. “La lotta di questi due poteri – scriverà Mathiez – occupò le sei settimane che precedettero la Convenzione. Questa lotta continuerà, dopo il 20 settembre, coll’opposizione dei due partiti che si disputeranno la maggioranza della nuova assemblea: il partito montagnardo sarà essenzialmente il partito dell’antico Comune rivoluzionario, mentre il partito Girondino sarà formato dai deputati che avevano seduto a sinistra della Legislativa prima di formare la destra della Convenzione. I due nuovi partiti ... sono separati da concezioni radicalmente differenti su tutti i problemi essenziali. I Girondini, partito della legalità, ripugnano alle misure eccezionali, “rivoluzionarie”, di cui il Comune ha dato l’esempio e che la Montagna raccoglie in eredità. In campo economico-sociale tali misure consistevano nelle “regolamentazioni”, “censimenti”, requisizioni, corso forzoso dell’assegnato; insomma nella limitazione della libertà commerciale; in campo politico: legittima suspizione su tutti gli avversari del regime, sospensione della libertà individuale, creazioni di giurisdizioni eccezionali, concentrazione del potere per mezzo della stretta dipendenza dell’autorità locali, in breve una politica di salute pubblica. Programma che non sarà realizzato pienamente se non un anno più tardi, col Terrore, ma che fu tratteggiato e formulato dal Comune del 10 agosto. L’opposizione dei programmi denuncia un’opposizione fondamentale d’interessi, e quasi una lotta di classe. Il Comune e la Montagna che ne deriva, rappresentano le classi popolari (artigiani, operai, consumatori) che soffrono della guerra e delle sue conseguenze; carovita, disoccupazione, sperequazione dei salari; l’Assemblea e la Gironda, sua erede, rappresentano la borghesia commerciale e possidente, che vuol difendere le sue proprietà contro le limitazioni, gli obblighi, le confische di cui si sente minacciata. Lotta drammatica sotto tutte le forme, che è necessario seguire nei

riflessione toquevilliana. Al pari di Tocqueville, Lamartine pensa la democrazia come un processo inarrestabile di eguagliamento delle condizioni sociali: un processo che non può arrestarsi alla sola eliminazione del trono e della nobiltà e che non può che investire “tutto” il popolo e cioè l’insieme delle classi sociali di cui esso si compone. Il grande limite dei Girondini, da lui pure per altri versi esaltati e celebrati come martiri ed eroi della libertà, fu quello di non avere compreso tale dinamica eguagliatrice e di non essersi quindi neanche posto il problema di come governarla e dirigerla, nell’illusione che fu comune anche ai Foglianti ovvero ai sostenitori di una monarchia costituzionale moderata e “borghese”, di poter per così dire “terminare subito” la Rivoluzione, prima ancora cioè di avere affrontato il grande problema del rapporto tra libertà ed uguaglianza che essa ha così drammaticamente posto ed insieme lasciato in eredità ai posteri⁴³. In questo senso la loro adesione alla democrazia era stata per Lamartine, a differenza che per i Giacobini, puramente tattica e contingente e tutt’altro che ideologica o di principio. Il contrasto tra la Gironda e la Montagna aveva la sua causa “dans la différence de dogmes révolutionnaires professé par chacun des deux parti et dans la politique diverse que cette diversité de dogmes inspirait à leurs chefs”⁴⁴.

particolari per cogliere tutta la complessità.” (A. Mathiez, *La Rivoluzione francese*. Tomo II, *La Gironda e la Montagna (1792-1793)*, traduzione italiana di Mario Bonfantini, Torino, 1955, pp. 10-11.)

⁴³ Quello dello stretto rapporto di vicinanza politico-ideologica tra Foglianti e Girondini era, non a caso, come ha mostrato Gosselin in un lavoro già citato, dedicato alla cultura politica degli “almanachs républicains”, un tema ricorrente nella cultura della destra repubblicana francese negli anni '30 e '40, ispirata ad una visione insieme individualistico-borghese e gerarchica della società e dello Stato: “En prônant une liberté basée sur le talent et le mérite individuels les almanachs modérés véhiculent un aspect très important de l’héritage girondin et feuillant où l’on retrouve un sentiment des hiérarchies sociales et un individualisme aigu. De la même manière que la droite républicaine, la morale girondine juge sévèrement celui à qui la nature n’a fourni que peu de talents. Il en va sûrement ainsi dans la mentalité feuillante ... Tant chez les devanciers que chez leurs héritiers, on ressent un goût certain pour l’élitisme. Par ce sens des hiérarchies sociales, Girondins, Feuillants et républicains modérés donnent une définition précise à l’article 2 de la Déclaration de 1789 qui garantit certes la liberté, mais une liberté abstraite qui, n’étant pas définie, s’avère malléable”. (R. Gosselin, *Les almanachs républicains ...* cit., p. 112.)

⁴⁴ A. de Lamartine, *Histoire des Girondins*, cit., p. 435.

Les Girondins... n'aspiraient comme l'Assemblée constituante et Mirabeau, qu'à renverser les vieilles aristocraties de l'Église, de la noblesse et de la cour, pour les remplacer par les aristocraties plus modernes de l'intelligence, des lettres et de la fortune. Le bouleversement social provoqué par les Girondins s'arrêtait aux premières couches de la société. Un trône, une église et une noblesse une fois supprimés au sommet de l'État, ils voulaient garder tout le reste. Leur génie et leur orgueil satisfaits, ils prétendaient arrêter la Révolution, poser la borne de la démocratie derrière eux, et laisser subsister en bas toutes les inégalités et toutes les injustices...⁴⁵

La forte sottolineatura della dimensione ideologica dello scontro tra i due gruppi politici, induce, come si vede, Lamartine ad assimilare la concezione girondina della rivoluzione a quella che, incarnata nella figura di Mirabeau, aveva ispirato i membri dell'Assemblea Costituente, nella fase monarchica della rivoluzione. Una volta modificato il sistema politico-istituzionale, il "vertice" della società, per la Gironda si trattava di conservare la parte rimanente dell'edificio sociale: un tentativo di "rivoluzione passiva", consistente in una sostituzione di élite e di classi dirigenti tesa a bloccare la "rivoluzione dal basso" ed un conseguente sbocco democratico della crisi del paese. Un tentativo che, nella misura in cui rivelava il suo carattere sostanzialmente conservatore, avrebbe finito per rendere irreversibile la divisione del campo rivoluzionario in due blocchi sociali e politici contrapposti.

A questo proposito, particolarmente significativa ci appare la rappresentazione lamartiniana della dialettica politica parigina nei giorni immediatamente precedenti la "giornata" del 31 maggio, in una Parigi non solo politicamente ma perfino "geograficamente" spaccata in due dalla contrapposizione che vede l'una di fronte all'altra, quasi come due "eserciti" nemici, da un lato la Gironda e dall'altro la Montagna.

Dans la soirée, le conseil général de la commune s'assembla et devint le centre actif de l'insurrection. Paris fut dès ce moment divisé en deux camps: l'un qui embrassait dans son enceinte les Tuileries, le Carrousel, le Palais-Royal, tous les quartiers opulents ou commerçants de la ville dont les bataillons, composés de citoyens amis de l'ordre, tenaient encore pour les Girondins; l'autre s'étendant de l'hôtel de ville à l'extrémité des deux grands faubourgs Saint-Marceau et Saint-Antoine, et dévoué aux Jacobins. Toutes les grandes journées avaient eu leur foyer dans cette région populaire et touffue de la capitale. On pouvait classer géographiquement les opinions du

⁴⁵ *Ibid.*, p. 435.

peuple. Des Champs-Élysées à la hauteur du Pont-Neuf s'étendait la ville constitutionnelle; du Pont-Neuf à la Bastille s'agitait la ville révolutionnaire. Les Tuileries étaient le centre de l'une; l'hôtel de ville le centre de l'autre. C'étaient deux peuples et quelquefois deux armées: l'un voulant toujours avancer, fût-ce dans l'anarchie; l'autre toujours s'arrêtér, fût-ce dans le provisoire et dans l'inconséquence. L'indigence, inquiète, séditeuse, mais désintéressée de sa nature, est l'armée offensive des révolutions. La richesse, égoïste et stationnaire, est l'armée défensive des institutions. Les opinions du commun des hommes se calculent sur la moyenne du chiffre de leur fortune. Le peuple est l'armée des idées nouvelles; les riches sont l'armée des gouvernements. L'une se recrute par l'espérance, l'autre se rallie par la peur. Tels étaient les deux Paris en présence: l'un soulevé par les Montagnards, l'autre tremblant avec les modérés⁴⁶.

6. – *La critica del socialismo e lo Stato-providenza.*

Tuttavia il pur coraggioso e per certi versi spregiudicato “recupero” del significato democratico e perfino sociale dell'esperienza repubblicana del '93 e la connessa critica agli aspetti insieme aristocratici e borghesi del modello repubblicano girondino si arrestano, in Lamartine, decisamente al di qua del “socialismo”. Il netto rifiuto del quale trova nella *Histoire des Girondins*, modo di esprimersi soprattutto nella rappresentazione e nel giudizio estremamente negativi sulla figura e la politica di Marat, non a caso radicalmente contrapposto a Robespierre. Se quest'ultimo infatti rappresenta l'idea, sia pure utopisticamente deformata, di un ordine democratico e sociale fondato sull'unità della nazione e del popolo Marat rappresenta al contrario, per Lamartine, l'irruzione anarchica sulla scena politica, di una parte soltanto del popolo, da Lamartine identificata senz'altro nel proletariato moderno: la lotta condotta con strumenti insieme violenti ed anarchici, da parte dei nuovi schiavi salariati contro l'oppressione e l'ingiustizia da loro patiti trova, attraverso Marat, la sua espressione politica in un programma di tipo sostanzialmente socialista che, mirando alla negazione “barbara” del diritto di proprietà, finisce per rendere ancora più grave ed acuto il contrasto tra le classi. Pure uniti da un comune “odio” nei confronti dei Girondini, Robespierre e Marat divergono, per Lamartine, radicalmente nella loro concezione del problema delle classi povere: se il primo mirava al superamento delle divisioni sociali attraverso un programma ragionevole di più equa

⁴⁶ *Ibid.*, p. 617.

redistribuzione della ricchezza sociale tra tutte le classi, da operare attraverso l'intervento politico di un governo democratico, Marat voleva piuttosto distruggere le classi ricche, saccheggiandole ed espropriandole ovvero negando loro il diritto di proprietà, senza porsi in alcun modo, preliminarmente, il problema del governo.

Marat personnifiait en lui ces rêves vagues et fiévreux de la multitude qui souffre, qui gémit, qui s'agite au fond de toutes les sociétés; classe qui sans voix pour se faire entendre, sans action régulière pour se faire place, s'émeut comme un élément au souffle de toutes les factions, se fanatise d'espérances trompées, change ses déceptions en fureurs et brise sans cesse les gouvernements, sans avoir pu briser encore le conditions de travail, d'oppression et de misère qui la retiennent dans la dégradation. Marat était le représentant du prolétariat moderne, sorte d'esclavage tempéré par le salaire. Il introduisait sur la scène politique cette multitude jusque-là reléguée dans son impuissance et souillée de ses haillons. La passion qui portait Marat à ce rôle n'était pas seulement la passion de la domination, c'était aussi en lui la passion de la réhabilitation des classes souffrantes et dégradées de l'espèce humaine... Il prétendait y conduire les prolétaires. Seulement, il les conduisait en barbares qui font invasion le fer e le feu à la main, dans leurs droits reconquis, et qui ne savent trouver place pour eux sur la terre qu'en incédiant et en exterminant tout ce qui l'occupait avant eux. Depuis le 10 août, Marat... commençait à s'affranchir de la tutelle de Danton... Il commençait à disputer à Robespierre les applaudissements des Jacobins. Robespierre ne promettait au peuple que le règne de lois populaires qui repartiraient plus équitablement le bien-être social entre toutes les classes. Marat promettait des renversements complets et des dépouilles prochaines. L'un retenait le peuple par sa raison, l'autre l'entraînait par sa folie⁴⁷.

Il contrasto tra Marat e Robespierre, intorno al problema della povertà e della disuguaglianza appare qui in tutta la sua radicalità, connettendosi strettamente alla diversità dei loro rispettivi modelli politici: se, infatti, la repubblica del primo si caratterizza per i suoi cannotati di classe, quella del secondo altro non è che il "regno delle leggi popolari", lo Stato democratico che proprio in quanto tale si configura come lo stato di tutto il popolo e mai di una sola classe ed il cui scopo principale è quello di realizzare per via politica e legale l'inclusione sociale delle classi povere nell'ambito delle istituzioni repubblicane, garantendo così allo stesso tempo la coesione sociale e il "sacro" diritto alla proprietà individuale. Un modello ugualmente distante sia dalla repub-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 559.

blica girondina di tipo “borghese”, cui negli anni '30 e '40 si rifanno gli ambienti repubblicani moderati, sia dalla immagine socialista della repubblica giacobina alla quale si richiamano, negli stessi decenni, gli ambienti della sinistra “operaia”. In polemica con questi ultimi e con l'interpretazione della rivoluzione e del giacobinismo che essi vengono costruendo lungo tutta la fase orleanista, come arma polemica proprio contro un regime che dell'eredità rivoluzionaria ha fatto la base della sua legittimazione ideologica, Lamartine propone una diversa lettura dell'esperienza del '93 che, pur essendo fortemente critica nei confronti della degenerazione terroristica che la lotta politica aveva conosciuto in quella fase e pur rifiutando in modo altrettanto netto l'utopia egualitaria del giacobinismo, tuttavia mirava a recuperare di quell'esperienza il contenuto democratico e sociale da Lamartine giudicato di enorme rilievo storico. E non è un caso che sia Marat, per Lamartine, e non certo Robespierre a farsi promotore di una politica economica di marca esasperatamente dirigista, che sulla spinta di un pur comprensibile malessere sociale, mira ad imporre, sulla base di una interpretazione particolarmente estremistica del provvedimento del *maximum*, una rigida regolamentazione del meccanismo di formazione dei prezzi: una regolamentazione che volendosi effettuare per via legislativa, non poteva che risultare contraria alle leggi dell'economia politica e quindi arbitraria, e dei cui pericoli non solo per la libertà del commercio ma anche per gli stessi equilibri sociali ed economici, Robespierre al pari dei Girondini, appare, nel racconto storico di Lamartine, pienamente consapevole⁴⁸.

Certo anche la visione robespierrista del problema sociale non era

⁴⁸ Se il provvedimento del *maximum* poteva in astratto apparire giusto, nel suo obiettivo di impedire ogni possibile manovra speculativa nel processo di formazione dei prezzi, sul piano della sua concreta attuazione, secondo Lamartine esso si era tuttavia rivelato sbagliato e perfino controproducente per gli stessi strati popolari che lo avevano a gran voce invocato, come rimedio contro le carestie indotte dai cosiddetti “accaparratori”; piuttosto infatti che impedire i presunti profitti speculativi della borghesia commerciale esso aveva ottenuto l'effetto di ridurre il volume degli scambi e delle transazioni commerciali rendendo così ancora più drammatico il problema dell'approvvigionamento delle città.

“Une lutte violente s'animaient tous les jours davantage entre le bas peuple de Paris et le commerce de détail. La haine contre les épiciers, ces débitants des petites consommations journalières des masses, était devenue aussi ardente et aussi sanguinaire que la haine contre les aristocrates. Les boutiques étaient assiégées d'autant d'imprécations que les châteaux... Des bandes affamées, à la tête desquelles

esente, per Lamartine, al di là della sua “sublime” altezza morale, da limiti e contraddizioni anche gravi: essa infatti, pur profondamente “vera” nella sua ispirazione egualitaria di fondo, e nei suoi aspetti più marcatamente solidaristici e assistenziali, aveva, tuttavia, al pari dell’ideologia girondina, lasciato sostanzialmente irrisolto uno dei problemi fondamentali della rivoluzione, quello cioè della definizione di un modello repubblicano di società egualitaria che fosse compatibile non soltanto con gli ormai irrinunciabili principi della fratellanza e della libertà individuale ma con la stessa garanzia di stabilità e sicurezza dell’ordine sociale. Un limite dell’ideologia robespierrista che Lamartine riconduceva alla matrice russoiana del pensiero dell’Incorrutibile e più particolarmente a quella confusione operata dall’autore del *Contratto sociale*, tra stato di natura e stato sociale, che, determinando una sorta di sublimazione metafisica dei diritti naturali sarebbe stata foriera delle degenerazioni violente e delle derive anarchiche del processo rivoluzionario. In questo senso il robespierrismo, pure per

marchaient des femmes et des enfants... demandaient le *maximum*, c’est-à-dire la taxe des marchandises, l’arbitraire du gouvernement, placé entre le commerçant et le consommateur pour modérer les gains de l’un, pour favoriser les besoins de l’autre. Si la pensée du *maximum* était légitime, l’exécution en était impossible. La justice qu’on prétendait faire ainsi au consommateur nécessaire pouvait à chaque instant devenir une injustice ou une oppression envers le commerçant. La loi allait agir à tâtons et substituer l’arbitraire à la liberté des échanges. Le *maximum*, pour être juste, aurait dû changer aussi souvent son chiffre qu’il y avait de variations dans le prix d’acquisition des marchandises. Or nul ne pouvait parvenir à cette appréciation. Toute spéculation se trouvait détruite. La spéculation est l’âme du commerce. Le commerce, assujéti à ces interventions inquisitoriales, devait cesser d’approvisionner la France; c’était la mort des transactions que le peuple demandait. Ces mesures, vivement combattues par la haute raison des Girondins, par Robespierre, par Hébert et Chaumette même, allaient porter dans les approvisionnements de Paris et dans les rapports du peuple et du marchand le trouble et la disette qu’elles avaient pour objet de prévenir. Mais si le peuple comprend vite les questions purement politiques et les vérités nationales, parce qu’il les comprend par le cœur et qu’il les résout par la passion, il est lent à comprendre les questions économiques, parce qu’elles exigent l’application d’une intelligence exercée et les lumières de l’expérience. L’économie politique est une science, la politique n’est qu’un sentiment: aussi est-ce par ce côté qu’il est plus aisé d’égarer les masses, surtout quand la misère et la faim viennent passionner les sophismes.

Marat et ses partisans avaient adopté fanatiquement cette cause du *maximum*. Ils poussaient le peuple par la faim à la taxe et au pillage des riches. Les feuilles de Marat sonnaient tous les jours le tocsin de la famine” (*Ibid.*, pp. 563-64).

altri versi esaltato per il suo spiccato senso dell'unità del potere, appare talvolta scaturire, nell'interpretazione lamartiniana, da una radicalizzazione e estensione di quella stessa ideologia giusnaturalistica ed "individualistica" dei diritti naturali che aveva costituito il fondamento della costituzione del 1791, ma che da sola non era in grado di porre le basi di un saldo e duraturo ordine politico, espressione "organica" di una società "fraterna" e solidale.

La déclaration des droits, qui avait servi de base à la constitution de '91, devait, en s'élargissant sous la main de Robespierre, servir de base à la nouvelle constitution. C'était le décalogue populaire qui devait contenir toutes les vérités sociales dont les conséquences découleraient en institutions. Le peuple avait ainsi le moyen de comparer les principes de sa philosophie avec les dispositions de ses lois et la pratique de son gouvernement. Ces axiomes sociaux, rédigés par Robespierre, confondaient, comme ceux de Jean Jacques Rousseau, les instincts naturels de l'homme avec les droits légaux créés et garantis par la société. Robespierre oubliait que l'état de nature était l'absence ou l'anarchie de tous les droits; que la société seule, en triomphant, de siècle en siècle, de la force brutale de chaque individu, créait lentement, et en retranchant quelque chose au droit de chaque être isolé, ce vaste système de rapports, de droits, de facultés, de garanties et de devoirs dont se compose ce droit social que la société distribue et garantit ensuite à ses membres⁴⁹.

E tuttavia nonostante tale suo legame con l'ideologia individualistica del giusnaturalismo, il robespierrismo si caratterizzava in Lamartine anche per uno spiccatissimo "spirito sociale" di tipo filosofico e cristiano, in una misura tale da renderlo molto vicino nella sua ispirazione di fondo al comunismo primitivo e all'ideale dei primi cristiani. La sua aspirazione all'eguaglianza sociale ed economica, pur sottovalutando gravemente il divario che sempre separa ogni ideale sociale e politico per quanto vero e giusto esso sia dalla concreta realtà delle società umane, indicava tuttavia la meta ultima, anche se forse irraggiungibile del cammino delle società moderne, verso una democrazia che fosse tale anche dal punto di vista dei suoi contenuti sociali. Non a caso quella aspirazione appare caratterizzare, in Lamartine, non soltanto la Costituzione giacobina del '93 ma la stessa politica di intervento pubblico sul terreno dell'assistenza e della protezione sociali promossa dalla Convenzione, da Lamartine descritta con accenti di forte simpatia.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 585.

La Convention ne voulait pas que la démocratie fût une lettre morte. L'âme du peuple animait toutes les lois proposées. Ainsi l'abolition de la mendicité par des maisons de travail par des réfugiés et par secours donnés à la partie indigente du peuple; ainsi des emprunts sur les riches pour les forcer à un concours proportionnel à leur aisance; ainsi l'adoption par la République de tous les enfants trouvés ou abandonnés; des encouragements, humains dans leur intention, immoraux dans leur effet, à la maternité des filles non mariées; des maximums sur la valeur des denrées les plus nécessaires au peuple; des restrictions à la liberté et à la cupidité de la concurrence chez les marchands; l'Etat s'interposant comme arbitre entre le producteur, le commerçant et le consommateur, pour tenter vainement de faire justice à tous en plaçant son arbitraire entre les uns et les autres; une organisation générale de l'instruction publique, faisant distribuer par l'Etat la lumière morale à tous les citoyens⁵⁰.

A Robespierre e più in generale ai membri della Convenzione che redassero il testo della Costituzione del '93, Lamartine finiva per attribuire una politica sociale che, per quanto radicale e tendenzialmente incline, sul piano più strettamente ideologico, all'idea insieme "cristiana" ed utopistica del "comunismo dei beni", pure, nei suoi aspetti più concreti ed immediati, non era, in definitiva, molto lontana da quella concezione del problema sociale ispirata al principio della carità pubblica che Lamartine era venuto elaborando soprattutto nel corso degli anni '30 e '40. Una concezione, che pur rifiutando in nome del principio della "libertà del lavoro" ovvero della libera concorrenza, ogni idea di "organizzazione del lavoro" e quindi di sistematico intervento pubblico nel sistema economico-produttivo, tuttavia affermava la necessità di un intervento "legale" ovvero statale che fosse in grado di "governare" ed amministrare taluni effetti e ricadute sociali dei meccanismi spontanei di mercato, anche attraverso politiche pubbliche finalizzate non soltanto alla semplice assistenza sociale per i cosiddetti "invalidi" ma alla stessa garanzia del diritto al lavoro e all'istruzione primaria gratuita. Sul concreto terreno della politica e del governo la Convenzione era in qualche modo riuscita a superare, secondo Lamartine, i limiti di utopismo e di estremismo fanatico caratteristici dell'ideologia sociale e politica dei suoi membri, finendo per affermare attraverso una grande politica sociale, di sostegno al lavoro ed insieme di protezione della "mendicità", ed una operazione di redistribuzione della grande proprietà terriera nazionale, a favore della massa dei contadini parcellari, l'idea, destinata a diventare un

⁵⁰ *Ibid.*, p. 587.

cardine dell'ideologia repubblicana francese, dello Stato-provvidenza, arbitro *super partes*, nei conflitti tra gli interessi del lavoro e quelli della proprietà, tra la ricchezza e la povertà, quindi supremo garante non solo dell'unità sociale e dei diritti dei più deboli ma anche della coesione e identità culturali e civili di quella grande "famiglia" costituita dalla nazione, ovvero dal popolo opportunamente "istruito" ed "illuminato" dalle istituzioni scolastiche e militari della repubblica⁵¹.

⁵¹ La "teoria" politica lamartiniana dello Stato-provvidenza, così come essa si definisce all'interno della più generale riflessione sul modello repubblicano e sulle sue basi sociali e di massa consegnata nell'*Histoire des Girondins* ispirerà largamente la linea di politica economica e sociale adottata da Lamartine, in qualità prima di "capo" del Governo provvisorio e poi di membro della Commissione esecutiva, durante la crisi rivoluzionaria del 1848. Coerentemente con l'impianto moderatamente riformista e solidarista del modello sociale repubblicano da lui proposto nelle pagine dell'*Histoire des Girondins*, Lamartine si batté invano all'interno del Governo provvisorio, per il riacquisto delle ferrovie da parte dello Stato, non solo al fine di spezzare il nodo di interessi speculativi, intrecciatisi attorno alla loro gestione privata, ma anche al fine di creare una grossa possibilità di impiego pubblico produttivo per decine di migliaia di lavoratori disoccupati.

Nel contesto di una drammatica crisi sociale e politica e nel disperato tentativo di salvare le basi di massa del fragile stato repubblicano, Lamartine riprendeva così una sua vecchia battaglia, iniziata nel 1838, quando, solo, si era battuto contro tutte quelle compagnie private monopolistiche, trasformatesi in veri e propri "corps dans l'État" che godevano di una sorta di "libertà aristocratica": era proprio questo il caso per Lamartine delle compagnie ferroviarie. Si trattava di un progetto che, come ha notato Maurice Agulhon in un suo lavoro (1848, *ou l'apprentissage de la République*, Paris, 1992, pp. ...) nella misura in cui mirava ad evitare una repressione sanguinosa degli operai impiegati negli ateliers nationaux, minacciava gli interessi del grande capitale, risultando doppiamente inquietante per l'opinione borghese e perfino parlamentare. Lamartine finirà così per attirarsi, nonostante i suoi "meriti" nella lotta contro il socialismo e le spinte eversive dell'agitazione operaia, l'"odio" della borghesia. Un "odio" che troverà ulteriori ragioni nella ferma opposizione di Lamartine, all'interno della Commissione Esecutiva, al decreto di Trelat che imponeva agli operai celibi degli ateliers o licenziamento o l'arruolamento forzato nell'esercito. Una opposizione, quella di Lamartine coerente con la difesa dei diritti e della dignità del lavoro da lui argomentata nelle pagine dedicate nei *Girondins* alla grande politica sociale "convenzionale" e giacobina e le cui ragioni egli avrà modo di riaffermare, in aspra polemica con i settori conservatori e repubblicani moderati, nei suoi interventi all'Assemblea Costituente del settembre 1848, nel corso del dibattito sul diritto al lavoro, favorevoli al riconoscimento costituzionale del diritto al lavoro come unico strumento legale atto a garantire, nelle fasi e nelle congiunture economiche negative, condizioni almeno minimali di vita e di sussistenza.

Ne pouvant pas établir violemment l'égalité démocratique par la destruction et le nivellement de la propriété, elle tendit à la créer par la charité politique. Elle fit de l'État ce qu'il doit être: la providence visible du peuple. Elle emprunta au superflu de la richesse ce qu'il fallait d'impôts et de subsides pour secourir, alimenter et instruire l'indigence. Elle réalisa en fraternité pratique la fraternité théorique de son principe; elle fit une seule famille de la nation. Elle créa dans l'École de Mars une institution à la fois démocratique et militaire, où l'armée devait recruter également ses officiers parmi tous les enfants de la nation. Elle déclara que la mendicité était une accusation contre l'égoïsme de la propriété et contre l'imprévoyance de l'État. Elle honora dans ses décrets le travail. Elle accueillit l'enfance. Elle éleva la jeunesse. Elle nourrit la vieillesse. Elle soulagea l'infirme aux frais du trésor. Elle abolit la misère. Elle distribua les propriétés nationales en lots accessibles aux plus petits capitaux, pour encourager à la propriété et à la culture du sol. Elle classa la population. Elle déclara sacrés les malheureux. Elle ouvrit des asiles aux femmes enceintes. Elle alloua des secours à celles qui allaitaient leurs enfants, des subsides aux familles nombreuses que le travail du père ne pouvait nourrir. Elle régularisa la taxe des pauvres, et en fit un devoir de la propriété. Elle s'efforça de créer le seul communisme vrai et compatible avec la propriété, cet instinct vital de la famille, en soutirant par l'impôt le superflu du propriétaire, à larges doses et en le distribuant en larges salaires aux prolétaires par la main de l'État. Elle créa des ateliers pour les ouvriers manquant d'ouvrage. Elle substitua aux hôpitaux, ces casernes de mourants, des visites de médecin et le don de médicaments à domicile, pour ne pas contrister l'esprit de famille et l'amour du foyer. Elle adopta les enfants sans père... Elle changea la bienfaisance en devoir et la charité en institution⁵².

A partire da una riflessione certo molto critica ma assolutamente non liquidatoria, per quanto non esente da incertezze e contraddizioni, sulla prima esperienza repubblicana francese ed in particolare sulla sua fase "eroica", quella segnata dall'opera di riforma sociale della Convenzione e dei giacobini, Lamartine veniva definendo nei suoi lineamenti più generali un nuovo modello repubblicano che fosse in grado di recuperare quelli che dovettero apparirgli due aspetti fondamentali di quel pur drammatico passaggio storico: la dimensione democratica e popolare della "repubblica giacobina" in uno con la "scoperta" della centralità del ruolo dei poteri pubblici ovvero dello stato-provvidenza laico e repubblicano nel processo di ridefinizione di un nuovo ordine sociale e politico capace di dirigere ed organizzare il moderno protagonismo politico delle masse popolari ed operaie. In un periodo di tempo estremamente

⁵² A. de Lamartine, *Histoire des Girondins*, cit., pp. 880-881.

breve, ma densissimo, segnato da una accelerazione tanto improvvisa quanto drammatica dei processi di mutamento e di ridefinizione degli equilibri sociali, lo Stato francese nella sua nuova articolazione democratica aveva gettato le premesse fondamentali del processo di formazione della Francia come paese moderno: in altri termini lo Stato-providenza aveva cominciato a forgiare e costruire la nazione. In questo senso per Lamartine il nuovo calendario repubblicano aveva veramente segnato l'inizio di una nuova epoca, inaugurato un nuovo tempo storico. Non a caso nessun rapporto di stretta dipendenza causale sembra porsi in Lamartine tra questa grande opera di riforma sociale e politica in larga parte "scientifica" e "razionale", ancorchè di ispirazione evangelica, e la tragedia del Terrore. Ma restava il difficile problema di giustificare e cioè di rendere storicamente intelligibili le ragioni per le quali, nella concreta dialettica storica del processo rivoluzionario, l'azione politica della Convenzione, pur mossa da un grande disegno basato sulle pure idee della ragione e della morale universale, finì per assumere un carattere eccezionalmente ed esasperatamente violento, con gravi limitazioni per gli spazi ed i diritti di libertà degli individui; un nodo intricato e particolarmente tormentoso per la coscienza repubblicana nei decenni della monarchia "liberale" di luglio, ma che in un tempo storico, quale quello della fine degli anni '40, dagli stessi repubblicani percepito come un preludio ad un nuovo imminente scoppio rivoluzionario, urgeva sciogliere, proprio al fine di ridare credibilità e prestigio ai grandi principi e valori della Prima Repubblica.

On sent — scriveva a proposito della politica convenzionale di costruzione di una nuova società — que la Révolution n'a pas été faite pour usurper, mais pour prodiguer le pouvoir, la morale, l'égalité, la justice, le bien-être aux masses. La divinité de l'esprit de la Révolution est là. Esprit de lumière et de charité dans les délibérations de la Convention, esprit exterminateur dans ses actes politiques. On se demande involontairement pourquoi ce contraste entre les lois sociales de la Convention et ses mesures politiques? entre cette charité et ce bourreau? entre cette philanthropie et ce sang? C'est que les lois sociales de la Convention émanaient de ses dogmes, et que ses actes politiques émanaient de ses colères. Les uns étaient ses principes, les autres ses passions⁵³.

Il problema del Terrore non appariva effettivamente risolto sul piano del giudizio storico-politico: ché proprio le ragioni per le quali da

⁵³ *Ibid.*, p. 787.

quei “dogmi” erano scaturite quelle “passioni” e quelle “ire” si trattava di illuminare. Ma il problema dovette forse apparire a Lamartine in fondo solo un aspetto o un momento di quella più generale dinamica contraddittoria o antinomica della Rivoluzione francese, che sia pure non esplicitamente tematizzata o approfondita dall'autore dell'*Histoire des Girondins*, pure sembra caratterizzare il tormentoso procedere della rivoluzione nel racconto che ne fa Lamartine. Una dinamica sostanzialmente legata proprio a quel problema del rapporto tra libertà individuale ed uguaglianza sociale che, come si diceva, la rivoluzione aveva posto ma non risolto. Pur nell'ambito di una concezione dello Stato repubblicano profondamente distante dal liberalismo girondino, Lamartine affermava con grande forza l'esigenza che la giusta aspirazione ad una effettiva eguaglianza sociale ed economica tra tutti i cittadini non si traducesse in una politica autoritaria e violenta di forzato livellamento delle differenze e delle capacità individuali, ovvero in una politica tesa al raggiungimento di una eguaglianza incompatibile con la libertà.

Mais plus un idéal est sublime, plus il est difficile à réaliser en institutions sur la terre. La difficulté jusqu'ici a été de concilier avec l'égalité des biens les inégalités de vertus, de facultés et de travail, qui différencient les hommes entre eux. Entre l'homme actif et l'homme inerte, l'égalité de biens devient une injustice: car l'une crée et l'autre dépense. Pour que cette communauté des biens soit juste, il faut supposer à tous les hommes la même conscience, la même application au travail, la même vertu. Cette supposition est une chimère. Or quel ordre social pourrait reposer solidement sur un tel mensonge? De deux choses l'une. Ou bien il faudrait que la société partout présente et partout infaillible, pût contraindre chaque individu au même travail et à la même vertu; mais alors que devient la liberté? La société n'est plus qu'un universel esclavage.

Ou bien il faudrait que la société distribuât de ses propres mains, tous les jours, à chacun selon ses oeuvres, la part exactement proportionnée à l'oeuvre et au service de chacun dans l'association générale. Mais alors quel sera le juge⁵⁴?

Dietro la critica degli aspetti “illiberali” del modello sociale giacobino non è difficile cogliere una polemica con l'implicito “statalismo” di quelle correnti socialiste che lungo tutti gli anni '30 e '40 proprio a partire da un bilancio critico dell'esperienza della repubblica montagnarda e sanculotta e riprendendo la critica

⁵⁴ *Ibid.*, p. 588.

robepierrista al liberismo della Gironda, erano venute via via definendo un nuovo modello di società basato non soltanto sull'idea di stampo cooperativistico e contrapposta al principio "selvaggio" della libera concorrenza, dell'associazione operaia ma anche su una diversa concezione del ruolo e della funzione regolatrice dello Stato nel campo economico e sociale⁵⁵.

E tuttavia Lamartine non si nasconde affatto le enormi difficoltà e contraddizioni che una soluzione drasticamente liberista ovvero liberale della questione dell'eguaglianza non può che comportare; una soluzione che in nome di una astratta idea di "libertà del lavoro" non farebbe che rendere puramente illusoria e formale quella eguaglianza nei rapporti tra gli uomini che pure si dice di voler perseguire.

La sagesse humaine imparfaite a trouvé plus facile, plus sage et plus juste de dire à l'homme: "Sois toi-même ton propre juge, rétribue-toi toi-même par ta richesse ou par ta misère." La société a institué la propriété, proclamé la liberté du travail et légalisé la concurrence.

Mais la propriété instituée ne nourrit pas celui qui ne possède rien. Mais la liberté du travail ne donne pas les mêmes éléments de travail à celui qui n'a que ses bras et à celui qui possède des milliers d'arpents sur la surface du sol. Mais la concurrence n'est que le code de l'égoïsme, et la guerre à mort entre celui qui achète et celui qui vend, entre celui qui nage dans le superflu et celui qui a faim⁵⁶!

Dall'insieme della riflessione lamartiniana sulla vicenda della rivoluzione francese ed in particolare su quel periodo di essa dominato dal contrasto tra il liberalismo della Gironda e la democrazia sociale robepierrista, discendeva una concezione del nesso libertà-eguaglianza-

⁵⁵ Sull'accusa lamartiniana di statalismo rivolta alle correnti socialiste francesi favorevoli ad una interpretazione estensiva del diritto al lavoro nel senso dell'"organizzazione del lavoro", cfr. Renée David, *Lamartine, La politique et l'histoire*, Paris, 1993, pp. 450-63. Per David la concezione lamartiniana del ruolo dello Stato nell'economia può definirsi come "à mi-chemin entre un libéralisme interventionniste et certaines tendances extrémistes d'un socialisme autoritaire". Più vicino alle posizioni di Sismondi che a quelle liberali di Say, Lamartine sarebbe stato, in definitiva, insieme un critico radicale di un capitalismo dominato dallo strapotere delle grandi concentrazioni monopolistiche, sia industriali che finanziarie, ed un sostenitore di un capitalismo fondato sulla piccola e media proprietà il cui sviluppo, non necessitando di grosse quote di capitale individuale, avrebbe determinato la scomparsa della classe proletaria. Sulla più generale concezione lamartiniana del ruolo economico e sociale dello Stato-providenza, cfr. la nota 49.

⁵⁶ A. de Lamartine, *Histoire des Girondins*, cit., p. 588.

za quanto mai aperta e problematica: pur affermando, in una più o meno esplicita polemica contro il carattere "borghese" della repubblica girondina, il nesso inscindibile tra i due termini, assunti entrambi come fondativi della natura democratica e popolare della repubblica futura, Lamartine non si nascondeva tutta la contraddittorietà e financo drammaticità di quel nesso, che soltanto chi si decida ad una fuga utopistica dalla estrema complessità e lentezza dei processi di transizione da una società all'altra, può illudersi di superare.

Iniquité de toutes parts! Incorrigibles inégalités de la nature et de la loi!... Celui qui veut tout corriger d'un coup brise tout. Le possible est la condition de la misérable sagesse humaine. Sans prétendre résoudre par une seule solution des iniquités complexes, corriger sans cesse, améliorer toujours, c'est la justice d'être imparfaits comme nous. Dans les desseins de Dieu, le temps paraît être un élément de la vérité elle-même; demander la vérité définitive à un seul jour, c'est demander à la nature des choses plus qu'elle ne peut donner. L'impatience crée des illusions et des ruines au lieu de vérités. Les déceptions sont des vérités cueillies avant le temps⁵⁷.

Se nel saggio del 1831, *Sur la politique rationnelle* egli si era limitato soltanto ad accennare alla necessità storica del passaggio dalla presente età della libertà ad un'età della carità di là da venire, all'interno di una visione della storia e del suo approdo alla modernità non esente da suggestioni di tipo escatologico, ora, all'altezza della fine degli anni '40, il problema del passaggio storico ad un ordine politico repubblicano che fosse in grado di coniugare libertà individuale e solidarietà sociale e porre così termine all'"interminabile" ciclo rivoluzionario, veniva più concretamente e realisticamente affrontato all'interno di una filosofia della storia che all'affermazione del carattere divino e perciò razionale di quest'ultima univa la consapevolezza della estrema complessità e contraddittorietà del suo cammino⁵⁸: l'immanente e nascosta raziona-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 588.

⁵⁸ Sulla forte dimensione messianico-escatologica della filosofia della storia del giovane Lamartine e sulla sua differenza dalle tradizionali concezioni filosofiche della storia di marca razionalistica od illuministica cfr. l'interessante intervento di A. Antoine, *Le voyage en Orient de Lamartine: du poète au prophète*, in *Relire Lamartine aujourd'hui*, op. cit. 191-205. Sulle più generali premesse filosofiche del pensiero storico e politico lamartiniano, via via definitesi lungo il processo di graduale superamento da parte del giovane poeta delle iniziali posizioni cattolico-tradizionaliste e sul suo continuo sforzo "sincretistico" e conciliatore volto a superare le tradizionali

lità del disegno complessivo che orienta teleologicamente la storia appariva allora comprensibile solo al culmine del suo dispiegarsi nel concreto della temporalità storica. Una filosofia della storia, che, non esente da un forte accento teologico e provvidenzialistico nel suo sforzo di coniugare verità morale e divina da un lato e tempo storico dall'altro, crediamo stia alla base della complessità e financo contraddittorietà del giudizio critico lamartiniano sulla politica "filosofica" dei giacobini e più in particolare sulla figura ed il pensiero di Robespierre che di quella politica sembra l'incarnazione vivente. Non agevole risultava infatti districare in modo rigoroso gli aspetti virtuosi della politica robesprierista, direttamente discendenti dalla grandiosa e "divina" visione della rivoluzione che l'Incorruttibile aveva saputo lucidamente concepire, dagli aspetti "criminali" dai quali pure non fu esente, nei momenti più aspri e drammatici del periodo del Terrore.

Ed è, ci pare da tale difficoltà, che discende quella sorta di sospensione del giudizio politico e storico in cui, nelle pagine dell'*Histoire des Girondins* dedicate al Termidoro, culmina l'intera riflessione lamartiniana su Robespierre come capo dei giacobini.

Renversé par des hommes, les uns meilleurs, les autres pires que
lui, il eut le malheur suprême de mourir le même jour que finit la
terreur, et d'accumuler ainsi sur son nom jusqu'au sang des supplices
qu'il voulait tarir, et jusqu'aux malédictions des victimes qu'il voulait

opzioni filosofiche, riflesso dello scontro tra il campo della rivoluzione da quello della contro-rivoluzione, e approdante ad una sorta di "umanismo cristiano" dai forti accenti solidaristici ed egualitaristici, cfr. le osservazioni di R. David, in A. Lamartine, *la politique et l'histoire*, cit., pp. 11-12: "Ouverte à divers courants de pensée – scrive David – la philosophie lamartinienne, loin de se constituer en un système aux concepts rigoureux, s'efforce d'assimiler tout ce qui n'est pas contradictoire à une volonté déterminée: retrouver les convergences entre la Raison et la Foi, le rationnel et le divin, entre le naturel et le sacré. La Révolution de 1789 n'a pas été le mal absolu ni un châtement conçu par la Providence. Loin d'avoir ouvert le combat à outrance du christianisme et du philosophisme (Joseph de Maistre), elle a été un surgissement de l'esprit, un renouveau de l'espérance en l'Homme, plus proche que jamais auparavant du fond retrouvé de la foi chrétienne: dignité de tout homme et fraternité. Depuis ce grand moment dans l'histoire de l'humanité, lumière et foi peuvent converger en un accord harmonieux. Malgré certaines apparences, Lamartine s'est évadé de l'atmosphère outrancière et agressive d'un royalisme contaminé par la contre-révolution. Sa propre réflexion, faite de tolérance, atténue les frontières étanches entre les cultures, les religions, les philosophies. Elle privilégie ce fonds commun dans lequel l'Esprit se manifeste, en tous temps et en tous lieux."

sauver. Sa mort fut la date et non la cause de la détente de la terreur. Les supplices allaient cesser par son triomphe comme ils cessèrent par son supplice. La justice divine déshonorait ainsi son repentir et portait malheur à ses bonnes intentions. Elle faisait de sa tombe un gouffre fermé. Elle faisait de sa mémoire une énigme dont l'histoire frémit de prononcer le mot, craignant également de faire injustice si elle dit crime, ou de faire horreur si elle dit vertu! Pour être juste et pour être instructif, il faut associer hardiment ces deux mots qui répugnent d'être unis ensemble, et en composer un mot complexe. Ou plutôt il faut renoncer à qualifier ce qu'il faut désespérer de définir. Cet homme fut et restera sans définition⁵⁹.

Si trattava allora per Lamartine, in sede di ricostruzione storica, di procedere ad una rigorosa separazione tra la nobiltà dei fini per i quali la rivoluzione era scoppiata e l'assoluta drammaticità e brutalità dei mezzi che la lotta degli uomini per la loro realizzazione sul concreto terreno storico era stata costretta a percorrere: il provvidenzialismo e la "teologia" cattoliche che informarono la sua pur laica filosofia della storia dovettero apparire a Lamartine i principali strumenti teorici per una tale operazione, volta, a partire da una giustificazione critica del passato rivoluzionario, a preparare un nuovo futuro.

L'histoire de la Révolution est glorieuse et triste comme le lendemain d'une victoire, et comme la veille d'une autre combat. Mais si cette histoire est pleine de deuil, elle est pleine surtout de foi. Elle ressemble au drame antique, où, pendant que le narrateur fait le récit, le chœur du peuple chante la gloire, pleure les victimes et élève une hymne de consolation et d'espérance à Dieu⁶⁰!

7. Dopo il '48: la svolta "reazionaria".

Quell'"altro combattimento" insieme annunciato ed auspicato nella chiusa dell'*Histoire des Girondins*, non avrebbe tardato ad iniziare: di lì a pochi mesi, l'esplosione solo apparentemente improvvisa ed imprevista dell'insurrezione popolare parigina nel febbraio '48 avrebbe "gettato" Lamartine nella lotta politica rivoluzionaria. Si è già detto come durante il corso dell'esperienza della Seconda Repubblica egli ebbe modo di lottare per quelle idee di riconciliazione nazionale e di unione fraterna tra le classi che nell'*Histoire des Girondins* aveva

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 926-927.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 928.

posto a fondamento di una nuova concezione del modello repubblicano; è, infatti, solo alla luce del tentativo "teorico" di superare la contrapposizione tra liberalismo e democrazia, che aveva ispirato l'intera ricostruzione lamartiniana del conflitto tra la Montagna e la Gironda nonché la tormentata e contraddittoria riflessione su Robespierre e sul significato del giacobinismo, che si comprende la politica unitaria di Lamartine nel corso del '48; una politica che lo porterà ad adottare fino alla tragica crisi del giugno, in una polemica a volte anche molto aspra con gli ambienti repubblicani moderati, eredi della tradizione liberale e girondina, una linea di confronto e di dialogo con i settori operai e socialisti dello schieramento repubblicano. Così il pur radicale rifiuto del socialismo e del comunismo ed in generale di ogni idea di "organizzazione del lavoro" non gli impedì di battersi con fermezza e coraggio a difesa di quel diritto al lavoro che per la prima volta nella storia delle società moderne il "suo" Governo provvisorio aveva immediatamente concesso all'indomani del suo insediamento, proprio al fine di porre su più ampie e solide basi sociali il nuovo potere democratico e repubblicano. Una difesa del tutto coerente con la vera e propria esaltazione della politica sociale della Convenzione cui Lamartine aveva proceduto nell'*Histoire des Girondins* nonché, più in generale con l'idea, implicitamente polemica con un certo liberismo esasperato, dello Stato-providenza, difensore delle libertà individuali ma anche dei diritti all'assistenza ed al lavoro dei più deboli, che, come si è visto, in quella medesima opera egli aveva con grande forza e passione sostenuto.

La sconfitta, con la tragica repressione del giugno 1848, della politica lamartiniana di mediazione e di compromesso, segnerà di fatto anche la fine dell'esperimento repubblicano, preparando il terreno alla vittoria di Luigi Napoleone Bonaparte. La delusione per Lamartine è enorme. Iniziò così un processo di radicale revisione delle stesse premesse ideologiche del suo pensiero e della sua azione politica che lo avrebbe portato, attraverso una riflessione critica sulla vicenda del '48, ad una diversa visione politica ed ideologica di quel primo esperimento repubblicano, l'eredità dei cui valori e dei cui principi egli si era sforzato, proprio a seguito della redazione dei *Girondins*, di innestare anche nella Seconda Repubblica.

Perciò all'inizio degli anni '60, giunto al culmine della sua vicenda insieme politica ed intellettuale ed in un clima storico profondamente diverso da quello che aveva caratterizzato il periodo critico e rivoluzionario degli anni '40, segnato dal trionfo del bonapartismo, Lamartine decideva di avviare una riflessione critica retrospettiva sulla stagione

politica nella quale era maturata in lui la scelta di scrivere una nuova storia della Prima Repubblica francese, nel tentativo di precisare ed illustrare il nesso di continuità storica che legava tra loro la sua rilettura della rivoluzione francese consegnata nell'*Histoire des Girondins* e la natura della politica da lui perseguita durante il periodo della Seconda Repubblica. Ne venne fuori uno scritto, intitolato *Critique de l'Histoire des Girondins*, pubblicato nel 1862, che, procedendo ad una rilettura in chiave moderata e conservatrice dell'opera storica del '47, mescolava a giudizi anche fortemente e duramente autocritici evidenti forzature interpretative, violentando in molti casi la lettera del testo. La radicale, ancorché prevalentemente solo implicita, reinterpretazione dell'*Histoire des Girondins*, cui Lamartine procedeva nella *Critique* del '62, veniva significativamente inserita da lui stesso all'interno di una ricostruzione complessiva della sua biografia intellettuale e soprattutto politica, direttamente funzionale all'ultima e più "matura" sistemazione del suo pensiero politico e della sua visione della storia moderna⁶¹. Della sua personale esperienza di politico e statista nonché della sua attività di storico, sia pure "improvvisato", e di poeta Lamartine sottolineava, in quella ricostruzione biografica, con grande forza, la coerenza e la continuità di sviluppo, dagli inizi legitimisti fino alla scelta repubblicana, individuando soprattutto nella critica dell'orleanismo e nel rifiuto sostanziale della sua cultura politica il filo rosso della sua tormentata storia personale; ma la critica al regime "usurpatore" e corrotto uscito dalle giornate di luglio, che effettivamente accompagna l'intera evoluzione politica di Lamartine, viene da quest'ultimo ricostruita, quasi esclusivamente all'insegna della sua continuità con le posizioni monarchiche e legitimiste della giovinezza, venendo così privata del *pathos* rivoluzionario e repubblicano che aveva invece, come abbiamo già visto, fortemente animato l'antiorleanismo dell'*Histoire des Girondins*⁶². La critica del liberalismo orleanista, pure ribadita da

⁶¹ Sulla *Critique de l'Histoire des Girondins* come documento dell'involuzione in senso profondamente conservatore del pensiero lamartiniano, cfr. H. Guillemin, *Lamartine et la question sociale*, cit. pp. 195-200.

⁶² Già in uno scritto del 1850 Lamartine aveva avuto modo di sottolineare l'apporto "positivo" che le componenti legitimiste della società e della politica francese avevano dato al crollo dell'odiata monarchia orleanista ed alla nascita delle nuove istituzioni repubblicane; ciò che lo portava a sostenere che il passato borbonico ed in particolare alcuni aspetti della sua eredità storica ed ideologica avrebbero potuto e perfino dovuto giocare un ruolo importante e decisivo per le sorti e quindi la tenuta e stabilità della futura "Repubblica democratica e conservatrice". "La République —

Lamartine nelle sue ragioni di fondo, sembra non a caso, in qualcuno dei suoi momenti, configurarsi come una critica per così dire “da destra”, piuttosto che “da sinistra”. Particolarmente significativo a questo proposito è il giudizio fortemente critico, quasi una condanna che Lamartine finisce per dare della stessa storiografia liberale sulla rivoluzione francese degli anni '20 e '30, pure, per alcuni suoi aspetti fondamentali, celebrata ed esaltata. Nonostante i suoi indubbi meriti, quella storiografia, che pure tendeva a fornire della rivoluzione francese un'immagine moderata e “nazionale”, aveva infatti finito, ai suoi occhi, per sfociare in una sorta di giustificazione “storicistica” di ogni momento o fase della rivoluzione, così smarrendo il senso della indispensabilità di una prospettiva morale nel giudizio della storia.

L'esprit de la France était très-troublé; très-peu propre par conséquent à jeter un regard d'ensemble et surtout un regard impartial sur la Révolution française, très-peu propre aussi à porter un jugement sain et définitif sur les hommes qui avaient été, en bien ou en mal, les grands acteurs de cette révolution.

M. Thiers, dont on ne m'accusera pas de dénigrer les grandes oeuvres historiques (voyez mes Entretiens sur l'Histoire de l'Empire, que j'ai appelés, le premier, le livre du siècle), M. Thiers, à l'époque où ce grand sujet le tenta, n'était pas encore ce qu'il est; l'âge et la vie publique pleine de bon sens, de fautes expiées, de leçons terribles, n'avaient pas donné encore à son esprit ce sens de la moralité ou de l'immoralité des événements et des caractères qui est la vertu de l'histoire. Son point de vue était le succès, plutôt que la morale. Il venait d'écrire ainsi une histoire de la Révolution qui était une adulation à la Révolution elle-même. On avait fait à ce livre popularité de parti. Cette histoire amnistiait les erreurs, les tyrannies, les sévices même de la Révolution; elle faisait remonter la colère et le mépris de la nation jusque sur les victimes. Il fallait des passions et non des principes à la démocratie⁶³.

scriveva — si elle veut durer, se nationaliser et prospérer, a donc de très-grand ménagements à garder envers le parti légitimiste. Comment, me diront les républicains acerbes, des ménagements envers les légitimistes! En doit-on à ses ennemis? C'est de la faiblesse. Non, c'est de la sagesse et de la prevision... Ce parti, au fond, ne s'est nullement déclaré en hostilité ou même en inimitié et en antipathie avec la République. Au contraire, il a élevé la voix dans la tempête du 24 février, à la Chambre des députés, par la bouche de ses deux orateurs, M. Berryer et M. de Larochejaquelein, pour presser le dénouement monarchique et pour créer le gouvernement. (A. de Lamartine, *Le passé, le présent, l'avenir de la République*, Paris, 1850, p. 13.)

⁶³ *Œuvres complètes de Lamartine, Critique de l'Histoire des Girondins*, vol. VII, pp. 18-19.

Solo apparentemente un tale giudizio così severo nei confronti di uno dei massimi esponenti della cultura storica e politica liberale della Francia della prima metà dell'800 come Adolphe Thiers, accusato di avere nientemeno ceduto alle "passioni" della "democrazia", risulta coerente con quell'intento di fornire una sorta di "storia morale" della Rivoluzione, che lo aveva ispirato nella redazione dei *Girondins*. Nell'opera storica del '47, infatti, proprio la prospettiva morale, lungi dal comportare semplicisticamente solo una condanna, condotta in termini antistorici della fase robespierrista della rivoluzione francese, aveva, al contrario, consentito a Lamartine di ricostruire quel drammatico periodo della rivoluzione in tutta la complessità delle sue ragioni non solo politiche ma anche sociali: come abbiamo visto il giudizio sul carattere criminale dei mezzi utilizzati nella lotta contro le forze interne ed esterne della controrivoluzione si intrecciava strettamente, nella ricostruzione storica lamartiniana con una continua sottolineatura dell'altezza e nobiltà morali del programma sociale, certo utopistico nella sua ispirazione di fondo, ma non per questo meno corrispondente in quel momento alle più vitali ed urgenti esigenze del paese e delle masse popolari, di Robespierre e dei giacobini. Certo, Lamartine si affrettava subito a precisare che alla interpretazione di tipo "giustificazionista" della rivoluzione francese sarebbe stato sbagliato contrapporre un'immagine della vicenda rivoluzionaria ispirata alle ricostruzioni altrettanto "partigiane" degli storici legati al partito della controrivoluzione. Una polemica su due fronti quindi quella di Lamartine, e contro la storiografia liberale degli anni '20, base della ideologia orleanista, e contro una certa storiografia politica che, rifiutando in blocco l'eredità della rivoluzione dell'89, aveva finito per costruire anziché una storia della rivoluzione francese un semplice "martyrologe des victimes de 1791 à 1794"⁶⁴; una impostazione solo formalmente coincidente con l'intento di pacificazione e riconciliazione nazionale che lo aveva mosso negli ormai remoti anni '40 alla scrittura di una nuova storia della rivoluzione francese. Nell'opera del '47 quella pacificazione della memoria storica non poteva darsi per Lamartine solo attraverso la riabilitazione o la celebrazione delle vittime del Terrore, ma poteva considerarsi compiuta solo allorché si fosse definita nei suoi tratti positivi e, nel periodo della massima crisi e putrescenza dell'odiato regime orleanista ancora attualissimi, l'eredità, ideale e non solo

⁶⁴ *Ibid.*, p. 19.

politica, dell'intera vicenda repubblicana. E abbiamo già avuto modo di far notare il carattere almeno apparentemente moderato del programma di Lamartine; non a caso il problema di far i conti con il Terrore, in termini non di banale condanna moralistica ma concretamente storici, era stata una delle preoccupazioni della stessa storiografia liberale più sensibile alle esigenze di costruire una memoria storica quanto più possibile unitaria e nazionale. Ma nel '63 perfino gli storici liberali della rivoluzione francese, dovevano apparire a Lamartine ancora troppo legati ad una ideologia rivoluzionaria ed in ogni caso espressione sul piano culturale di una stagione storica ormai del tutto superata. Non si trattava più infatti come in quei decenni dell'800 di contrapporsi ad un regime, quello borbonico, troppo chiuso e retrivo onde aprire nuovamente quella rivoluzione che i Borbone si erano illusi di avere definitivamente "terminato", ma ben al contrario di chiudere una vicenda rivoluzionaria che nella Francia post-89 era sembrata per un lunghissimo periodo non avere mai fine e che proprio nel 1848 aveva conosciuto un altro dei suoi momenti drammatici. Non poteva che discenderne un'idea di repubblica di stampo nettamente conservatore ed antirivoluzionaria, alla luce della quale, con una chiara forzatura e distorsione storiche, Lamartine si sforza di reinterpretare l'opzione repubblicana da lui compiuta di fronte all'esplosione del '48 ma già chiaramente delineatasi nelle sue ragioni ideologiche nell'*Histoire des Girondins*; la rivendicazione della giustezza della scelta della repubblica, come regime in quel momento meglio adatto a salvare l'unità del paese, viene così svolta significativamente da Lamartine in termini piuttosto "patriottici" che democratici; ciò che lo porta addirittura ad esaltare il significato nazionale e la nobiltà patriottica delle ragioni che avevano indotto il più importante leader del blocco d'ordine, nonchè esponente di quell'orleanismo da lui per altri versi odiato, Adolphe Thiers, ad accettare nel '48 come ormai inevitabile il passaggio alla repubblica. Così, rievocando i tempestosi giorni della rivoluzione del '48 e nell'evidente sforzo di difendere la politica da lui seguita nei quattro mesi che lo videro al potere, scrive:

La France fut admirable de sagesse et d'héroïsme, on ne le dira jamais assez. Folle la veille, lâche le lendemain, elle fut pendant les quatre mois du danger au niveau d'elle-même; la république, contre laquelle elle vocifère tant depuis, fut son salut. Un homme d'État renversé, mais qui s'éleva lui-même en ce moment à la hauteur d'un vrai patriotisme, M. Thiers, en trouva sur l'heure la vraie formule: "Gardons la république, car c'est le gouvernement qui nous divise le

moins." C'est la pensée que j'avais exprimée autrement en entrant le jour même à l'hôtel de ville, ces Tuileries du peuple⁶⁵.

Non a caso, nella *Critique de l'Histoire des Girondins*, Lamartine si lasciava sfuggire un giudizio non del tutto negativo, per quanto critico, sul bonapartismo, riconoscendo a quest'ultimo il merito di avere salvato il paese dal caos seguito alla rivoluzione del '48. La "monarchie bonapartista" non era stato l'esito peggiore della rivoluzione del '48, di fronte alla debolezza e all'incapacità del partito monarchico di svolgere quella funzione "nazionale" che avrebbe dovuto competergli. Perciò scriveva:

le pays alarmé, qui avait besoin de se rallier à quelque chose de solide, ne le trouvant plus à sa place, se ralliait à la monarchie bonapartiste! Je puis m'en étonner, mais m'en affliger, non! De tous les changements de religion, le pire est un schisme! Je n'aime pas le bonapartisme, mais je le préfère encore à l'orléanisme. L'un est un parti fort comme un préjugé populaire; l'autre est un parti d'équivoque qui prête le flanc à tous les partis résolus⁶⁶.

Un giudizio, quello sul bonapartismo come migliore esito della crisi del '48, che ancora una volta, solo formalmente si può considerare coerente con quella esaltazione dello "Stato forte" che aveva caratterizzato il pensiero lamartiniano non solo nella sua fase legittimista ma anche nel suo periodo repubblicano. Prima e durante il '48, l'affermazione della necessità di un forte potere statale come espressione dittatoriale della volontà sovrana del popolo, come solo potere in grado di garantire l'ordine e la tranquillità sociali, aveva infatti motivato, come abbiamo visto, un giudizio largamente positivo proprio su quella fase giacobina e robespierrista della rivoluzione che nella *Critique* del '62 appare invece quasi soltanto come una periodo di caos e di anarchia. Se nel libro del '47 terminare la rivoluzione era stato in fondo, paradossalmente, l'obiettivo degli stessi rivoluzionari giacobini, quindici anni dopo la redazione di quel libro, Lamartine assumeva quel medesimo obiettivo in un senso marcatamente conservatore. Era infatti la stessa concezione della libertà che aveva ispirato non solo i giacobini ma prima ancora gli stessi costituenti che Lamartine finiva per rimettere in discussione, all'interno di una ricostruzione critica della vicenda rivoluzionaria che si spingeva fino a problematizzare gli stessi presup-

⁶⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 46.

posti ideologici della rivoluzione francese. Mutava quindi in modo considerevole la prospettiva ideologica che aveva sorretto il racconto della rivoluzione francese nell'*Histoire des Girondins*. Lamartine finiva così per riconoscere autocriticamente che la caratterizzazione dello "esprit de la Révolution" da lui definita in quell'opera era "pleine d'erreurs", "lirique plus que politique", proprio in quanto essa risultava troppo legata ad un'impostazione teorico-politica di tipo sostanzialmente anarchico ed individualista. Perciò, al centro della sua revisione della vicenda della rivoluzione francese Lamartine poneva il tema del rapporto tra libertà ed autorità, ponendo in modo netto l'accento sull'importanza del secondo termine e sull'esigenza di moderare e limitare il pur fondamentale principio della libertà. In tal modo, pur riaffermando l'idea della sovranità popolare come irrinunciabile lascito della rivoluzione francese, Lamartine veniva superando i tratti più "idealistici" della sua vecchia concezione della democrazia, avvicinandosi ad una più sobria e realistica visione dell'ordine sociale.

Déplacement, mais nullement destruction du principe d'autorité, c'est-à-dire, au lieu du despotisme des rois, des cours, des sacerdoces absolus, autorité raisonnée, contrôlée, mais irrésistible ensuite, de la volonté représentée du peuple tout entier, confiée à un roi héréditaire ou à des autorités électives. En un mot, une autorité très-concentrée, très-forte, très-obéie, pour la répression des passions individuelles ou des factions collectives. L'ordre libre, mais l'ordre très-prédominant sur ce qu'on appelle la liberté. Car l'autorité est la première nécessité de la société; la liberté n'en est que la dignité individuelle⁶⁷.

Di qui la parziale autocritica di Lamartine a proposito del giudizio da lui giudicato troppo favorevole ed immaturo che l'*Histoire des Girondins* aveva dato della Costituzione montagnarda del '93, vero manifesto dell'ideologia politica giacobina. Il testo costituzionale promulgato dalla Convenzione, verso il cui contenuto giudicato "evangelico" l'*Histoire des Girondins* aveva apertamente manifestato forti simpatie, appariva ora a Lamartine caratterizzato da una confusione tra "le plan divin des lois morales, et par conséquent sociales" e "l'ordre de faits compris d'ordinaire sous le nom de nature"⁶⁸. L'affermazione del carattere metafisico dell'ideologia individualistica dei diritti naturali, che nell'*Histoire des Girondins* aveva costituito uno

⁶⁷ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 199.

dei principali presupposti teorici di una “critica della rivoluzione francese” particolarmente sensibile ai temi “robesspierristi” della fratellanza e della solidarietà sociale, veniva ora reinterpretata all’insegna di un realismo politico che dietro la critica ad ogni forma di utopismo o di fanatismo ideologico nascondeva appena il suo carattere marcatamente conservatore ed antirivoluzionario. Particolarmente significativo a questo riguardo ci sembra il giudizio drasticamente negativo di Lamartine sull’ideologia politica della Convenzione, definita “une assemblée d’utopistes métaphysiciens, qui donnait pour base à la politique des axiomes au lieu de réalités pratiques”⁶⁹. Ne discendeva un giudizio apertamente autocritico sulla ricostruzione dell’opera sociale della Convenzione da lui compiuta nel libro XXXIX dell’*Histoire des Girondins*.

Je me reproche d’avoir ici trop loué les tendances philosophiques de la Convention. Je n’avais pas assez sondé alors moi-même le creux vide de ces axiomes; plein de Platon et de Fénelon à cette époque, je n’avais pas assez lu Aristote et Montesquieu, ces maîtres du vrai en politique⁷⁰.

Certo la Convenzione aveva avuto secondo Lamartine il merito di avere affermato il principio secondo il quale nessuna “moralité de la société” può darsi senza “l’assistance mutuelle de ceux qui la composent”⁷¹; ma essa aveva avuto, nello stesso tempo, il grave torto di avere estremizzato e portato fino alle sue più assurde conseguenze il pur fondamentale principio della “charité sociale”, sulla base del quale essa si era spinta fino a giustificare un principio da Lamartine giudicato contrario ad ogni idea di equità sociale ed in contraddizione con lo stesso diritto alla proprietà individuale, quale quello della progressività dell’imposizione fiscale. Il mutato giudizio sulla politica sociale della Convenzione e più in generale sul suo ruolo nella vicenda storica della Francia contemporanea non può ovviamente comprendersi che all’interno del diverso clima della Francia bonapartista, conseguenza del “fallimento” della repubblica della fratellanza, finita nel sangue delle giornate di giugno. Ed è, crediamo, alla luce di tale evoluzione della sua visione del problema sociale che bisogna leggere non solo il diverso giudizio sull’opera della Convenzione formulato

⁶⁹ *Ibid.*, p. 201.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 201.

⁷¹ *Ibid.*, p. 201.

nella *Critique* ma anche l'immagine radicalmente diversa di Robespierre che Lamartine viene definendo in quella stessa opera. Un'immagine che in più punti viene da parte dello stesso Lamartine contrapposta a quella, giudicata ora troppo positiva e perfino agiografica, che egli aveva consegnata nell'*Histoire des Girondins* e che gli era valsa la non del tutto infondata accusa di avere scritto una storia della rivoluzione piuttosto giacobina che girondina. Non mancano neanche in questo caso incertezze e contraddizioni nello sviluppo del pensiero lamartiniano, per così dire scisso da due opposte esigenze: da un lato quella di discollare dall'accusa di filogiacobinismo un libro, il che era sembrato, al momento della sua pubblicazione, effettivamente non solo annunciare ma anche auspicare l'esplosione del '48, dall'altra quella di ridefinire in modo esplicito e in termini il più possibile immuni da equivoci, il suo giudizio su quel momento della rivoluzione francese da Lamartine assunto ancora come il simbolo stesso dell'"enigma" storico e perfino filosofico di essa, ovvero il periodo della dittatura robespierrista. Perciò se per un verso sembra respingere sdegnosamente l'accusa di avere adulato Robespierre "comme la calomnie qui a le plus contristé mon cœur"⁷², dall'altro non esita a considerare un grave errore l'aver definito Robespierre e sia pure in riferimento alla sua condotta politica durante il periodo in cui l'avvocato di Arras era ancora solo un oscuro membro dell'Assemblea Costituente ed aveva peraltro avuto il tutt'altro che trascurabile merito storico di avere, in modo quasi preveggenza condannato la pena di morte in materia politica, un "homme prince"; esprimendosi in termini severamente autocritici, scrive:

Le mot d'homme prince, s'appliquant à Robespierre, est un scandale de mot qui peut faire douter de mes principes à moi-même. Est-ce que le fanatisme est une lumière? est-ce que le sophisme est une vérité? est-ce que le sang est un apostolat? Il est vrai qu'à ce moment Robespierre n'en avait pas encore versé, et qu'il avait plaidé au contraire contre la peine de mort. C'est ce qui m'excuse de l'avoir qualifié ainsi à ce moment de la Révolution où il était encore innocent. Mais, comme la vie tout entière d'un homme se résume dans la qualification qu'un historien lui donne, ma plume a été étourdie, sinon coupable, en donnant alors à Robespierre une qualification à double interprétation, capable de fausser l'esprit de la jeunesse sur ce Marius civil, sur ce proscripteur-bourreau de la Revolution. Je m'en repens, et je l'efface⁷³.

⁷² *Ibid.*, p. 130.

⁷³ *Ibid.*, p. 142.

L'esplicita autocritica di Lamartine non impediva tuttavia a quest'ultimo di ribadire sia pure in termini più cauti e prudenti alcune delle ragioni che lo avevano indotto nell'*Histoire des Girondins* ad identificare nella figura di Robespierre il simbolo della Rivoluzione e delle sue ancora irrisolte antinomie e contraddizioni.

Nous touchons au dénouement de ce drame, le plus grand, qui se soit joué sur la terre entre les idées justes et les idées fausses, la vertu mêlée de préjugé, le crime mêlé de vertus, la liberté entachée d'oppression, l'émancipation accomplie par la tyrannie, les martyrs déshonorés par les bourreaux, la raison déshonorée par les supplices. Robespierre qui a personnifié en lui cette mêlée d'abord sublime, puis hideuse, des pensées et des passions, des philosophies et des fureurs, des principes et des sophismes, des moralités privées et des atrocités publiques, va périr sous la main non de ses ennemis, mais de ses complices. On m'a reproché avec justice, je l'ai dit, d'avoir trop flatté cette figure du sphinx de la Révolution. Il fallait dire trop étudiée. Cette étude même paraissait une faveur, car on a l'air d'aimer ce qu'on regarde avec une curiosité trop complaisante. Où il n'y avait que de l'étude, on a cru voir de l'admiration... Les autres à côté de lui n'étaient que des démagogues... Ses crimes à lui avaient au moins une certaine intellectualité qui les rendait non pas moins odieux, mais plus intelligibles; ils avaient pour but une idée implacable, une idée fausse, ce qu'on appelle une utopie, mais enfin une idée impersonnelle... C'était la pensée égalitaire devenue homme, l'incarnation d'une impossibilité à laquelle tend l'idéal, mais à laquelle la nature résiste, et qui n'est pas, par conséquent, le plan divin des sociétés... Qu'on lise ces lignes qui sont mon arrêt sur lui, tant reproché, dans les *Girondins*. On verra si je ne rendais pas justice à ses crimes, tout en ne désavouant rien de ses stoïcismes privés. On doit justice aux Nérone du peuple. L'histoire, qui doit l'exécration, ne doit pas la calomnie⁷⁴.

Qui un nuovo modo di concepire il difficile equilibrio tra prospettiva morale, da una parte, e comprensione e studio oggettivi della storia, dall'altro, sembra sorreggere una revisione del giudizio su Robespierre che pur rinnegando sia pure solo implicitamente gli elementi di ammirazione per il capo giacobino che avevano caratterizzato il ritratto dell'Incorruttibile all'altezza dei *Girondins*, mantiene tuttavia ben fermi quei tratti di tragica grandezza del personaggio che ne fanno appunto l'emblema stesso del dramma della rivoluzione e del suo nodo di contraddizioni.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 246-247.

Ma al di là del giudizio, più o meno coerente sulla figura ed il ruolo storico di Robespierre, resta il mutamento di prospettiva politico-ideologica che sorregge la rilettura dei *Girondins* nella *Critique* del '62. Un mutamento di prospettiva che non poteva non richiedere una diversa visione della storia della rivoluzione, quindi dello stesso scontro che aveva visto tra loro contrapposti i repubblicani moderati della Gironda e quelli "fanatici" della Montagna. Pur non avendo esitazioni a ribadire la giustezza della ricostruzione cui egli aveva proceduto della politica girondina e a riconfermare la validità di taluni giudizi severi nei confronti dei seguaci di Brissot e Condorcet, rifiutando in modo categorico l'accusa di "avoir présenté le parti tour à tour ambitieux et faible des Girondins pour un parti idéal de la Révolution"⁷⁵, il giudizio complessivo di Lamartine sul ruolo "moderatore" della Gironda nella Rivoluzione francese muta, a nostro avviso in modo considerevole fino a ridimensionare fortemente se non annullare il significato democratico e popolare delle "rivoluzioni" del 10 agosto e del 2 giugno ed insieme con esso il grande contributo dato dai giacobini alla salvezza della conquiste della rivoluzione e della stessa Francia; gli stessi gravi errori dei girondini, pur non negati da Lamartine, appaiono ora ridimensionarsi di fronte alle ben più gravi responsabilità dei giacobini, sui quali ricade la colpa, di avere in ogni modo ostacolato, lungo tutto il corso della vicenda rivoluzionaria, i tentativi compiuti dalla Gironda di moderare e porre sotto controllo il processo della rivoluzione.

Le club des Jacobins règne par ses tribuns sur le peuple; le peuple règne par ses agitateurs à l'hôtel de ville dans la commune de Paris. Les Girondins, au ministère et dans l'Assemblée, pèsent tantôt sur l'Assemblée par leur éloquence, tantôt sur le roi par leur popularité; ils essayent le rôle de modérateurs de la Révolution. Les Jacobins et la commune soulèvent contre eux la multitude.

Moitié complices, moitié contraints, les Girondins cèdent le 20 juin et le 10 août aux grandes séditions où le trône tombe sous leurs yeux. Ils proclament complaisamment la suspension provisoire et la captivité du roi qu'ils auraient voulu conserver pour personnifier en lui un ordre légal...⁷⁶

Certo l'ammirazione per i tentativi sia pure falliti, della Gironda di porre freno ad un processo rivoluzionario apparentemente inarrestabi-

⁷⁵ *Ibid.*, p. 134.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 84.

le non impedisce a Lamartine di ribadire, addirittura con maggior forza, la condanna già espressa nel libro del '47 nei confronti dell'atteggiamento incerto ed arrendevole assunto dai seguaci di Brissot e Condorcet di fronte al processo a Luigi XVI.

On leur pose alors, pour les embarrasser, la terrible question du jugement et du supplice du roi. Complices s'ils acceptent, suspects de royauté s'ils refusent, ils commencent par refuser; ils préparent par des discours sublimes la défense du roi menacé, puis ils cèdent, non par lâcheté, mais par une très-fausse et très-criminelle politique de parti, qui croit sauver des milliers de têtes en concédant une à la république⁷⁷.

Sul grande amore e rispetto da lui espressi nei confronti di Luigi XVI, nei *Girondins* ed in modo particolare nelle pagine dedicate al dibattito sulla legittimità del processo al re e poi in quelle più patetiche e letterarie dedicate alla morte sul patibolo del sovrano, Lamartine ritornava con forza, quasi a volere con ciò maggiormente evidenziare la profondità e robustezza delle sue radici legitimiste. Non a caso il comportamento del partito girondino nei confronti di Luigi XVI, nei momenti del suo processo e del suo supplizio, appare a Lamartine il suo unico grande errore.

Les Girondins sont morts pour avoir voulu obstinément et honnêtement mourir plutôt que de sanctionner par leur silence le crimes de septembre. Que n'ont-ils été aussi inflexibles dans le jugement à mort du roi! Ils auraient laissé la plus grande force d'un parti républicain à la postérité, une mémoire pure, non seulement de toute participation, mais de toute indulgence aux crimes populaires⁷⁸.

Se nel libro del '47 il rifiuto politico ed ideologico dell'orleanismo si era indirettamente manifestato, come abbiamo già visto, proprio attraverso una critica radicale dello spregiudicato tatticismo della politica "parlamentaristica" della Gironda, nonchè dei suoi limiti di classe e "borghesi", nella *Critique* del '62, pur continuando a ribadire con forza la critica dell'usurpatore regime di luglio, denunciato come espressione degli interessi particolaristici ed anti-nazionali di una cinica ed avida "classe moyenne"⁷⁹, Lamartine sembra non porre più

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 159-160.

⁷⁹ La denuncia del carattere borghese e corrotto del regime di luglio, condotta

alcuna analogia tra il regime nato dalla rivoluzione del 1830 e la repubblica girondina; perciò quest'ultima può senz'altro essere retrospettivamente indicata come l'obiettivo politico che lo aveva mosso alla fine degli anni '40 alla scrittura di una nuova storia della rivoluzione francese.

Voilà le but moral que je me proposais en pensant d'avance à ce commentaire en action du crime et de la vertu dans la politique populaire. Je voulais faire un code en action de la république future. Si, comme je n'en doutais déjà plus guère, une république, au moins temporaire, devait recevoir prochainement de la nation et de la société françaises le mandat de la nécessité, le devoir de sauver la patrie après l'écroulement de la monarchie d'expédient sur la tête des auteurs, je voulais que la prochaine république fût girondine au lieu d'être jacobine. Voilà toute la pensée de mon livre⁸⁰.

La contrapposizione tra la Gironda e la Montagna e tra i loro rispettivi modelli di repubblica, pur presente già nei *Girondins*, non aveva impedito nel racconto storico del '47, la ricerca politico-ideologica di un'idea di repubblica in grado di corrispondere contemporaneamente alle esigenze di legalità e moderazione della Gironda e alle istanze democratiche e sociali caratteristiche del giacobinismo. Ben poco di quel tentativo resta nella *Critique* del '62, nella quale la contrapposizione tra repubblica giacobina e repubblica girondina, ri-

con i consueti accenti "aristocratici" viene con grande forza ribadita da Lamartine, anzi in qualche modo accentuata e rafforzata, coerentemente con la deriva conservatrice e la parziale regressione alle originarie posizioni legittimistiche che caratterizza l'ultima fase del pensiero politico dell'autore della *Histoire des Girondins*. "Mais les scandales de ce gouvernement inexpérimenté, qu'on appelait le gouvernement parlementaire, me convinquirent que le pouvoir vraiment national et populaire n'était plus là; qu'aucune des dynasties rivales tombées, retombées, retombant encore, ne pouvait le reconstituer solidement en elle; que l'aristocratie y avait renoncé implicitement en donnant un mandat d'éloquence, une procuration d'opinion, au lieu de combattre de sa personne dans ces compétitions d'influence, de popularité et de trône; que cette classe moyenne exclusive, intéressée, adulée, à qui ses exploitateurs recommandaient de s'adjuger à elle-même le nom et les prétentions d'une aristocratie de second étage, n'était ni assez antique, ni assez enracinée, ni assez large, ni assez populaire, pour affecter le privilège d'un gouvernement national; qu'elle n'avait rien de permanent, de chevaleresque, de prestigieux, excepté ses industries et ses commerces, aussi mobiles que ses convoitises de monopoles financiers: jalouse en haut, jalousée en bas, menaçante et menacée de toutes parts." (*Ibid.*, p. 78).

⁸⁰ *Ibid.*, p. 79.

appare in tutta la sua radicalità, ma stavolta accompagnata da un giudizio di valore tutto a vantaggio della seconda. Ed è significativo come tale radicale rifiuto del giacobinismo e la connessa esaltazione della "repubblica girondina" si accompagnino ad una visione dello Stato repubblicano che sembra maggiormente accentuarne il carattere provvisorio e contingente di soluzione dello stato di crisi del paese, piuttosto che il suo valore ideologico o di principio. Ancora una volta solo formalmente tale impostazione si può considerare coerente con la relativa indifferenza già manifestatasi nei *Girondins* nei confronti delle questioni relative alle "forme" di Stato; nell'opera del '47 infatti il non pregiudiziale rifiuto della monarchia discendeva, come si è già visto, da una visione della politica più sensibile al tema dell'unità del potere e dello Stato che all'esigenza della rappresentanza pluralistica degli interessi sociali. Non a caso nell'*Histoire des Girondins* la concezione lamartiniana del rapporto più o meno conflittuale tra repubblica e monarchia sembrava per certi versi avvicinarsi a quella che aveva ispirato l'atteggiamento del primo Robespierre nei confronti della monarchia di Luigi XVI: ovvero una concezione per la quale il pur importante problema della forma di governo risultava in definitiva secondario rispetto all'esigenza della costruzione di un forte potere centrale in grado di corrispondere alle esigenze ed alle richieste pressanti di quelle masse popolari che Lamartine aveva indicato come le vere protagoniste del grande evento della Rivoluzione. Ben diverso, se non addirittura opposto risulta il quadro concettuale nella *Critique* del '62, nella quale l'affermazione del carattere provvisorio del regime repubblicano mira a svuotare quest'ultimo da ogni contenuto sociale democratico: così l'obiettivo di separare "vertu" e "crime" nella "politique populaire" si traduceva in realtà, per via di una sostanziale liquidazione dell'esperienza giacobina, in una sconfessione dell'eredità democratica della rivoluzione francese. Non sarà certo questa la direzione che assumerà, in Francia, negli anni immediatamente successivi all'autocritica lamartiniana l'evoluzione dell'ideologia repubblicana, il cui sviluppo culminerà com'è noto nella nuova sintesi politico-ideologica della Terza Repubblica. Anche se impegnata in una critica ad ogni metafisica rivoluzionaria dei diritti naturali degli individui, per certi versi analoga a quella argomentata da Lamartine nell'ultima fase del suo pensiero, la cultura repubblicana di stampo positivistico degli anni '70 e '80 si sforzerà tuttavia di recuperare l'intera eredità rivoluzionaria, sia pure nell'ambito di una nuova visione del modello repubblicano che mirava a garantire insieme alle non più eludibili esigenze di libertà e di progresso sociali, condizioni

“organiche” di stabilità e di ordine, attraverso un diverso e più complesso rapporto tra stato e società. Un tentativo di uscire dalla rottura per molti versi epocale rappresentata dalla crisi della società liberale esplosa nel '48, non nei termini di una semplice restaurazione conservatrice ma, si potrebbe dire, in quelli ben più complessi di una “rivoluzione passiva”⁸¹.

SALVATORE TINÈ

⁸¹ In questo senso l’“ideologia” “radicale” della III Repubblica recupererà molti elementi della riflessione lamartiniana degli anni '30 e '40 sulla eredità democratica della rivoluzione francese. Sul debito della III Repubblica ed in modo particolare dei suoi esponenti moderati ed “opportunisti” nei confronti del pensiero lamartiniano ha insistito G. Unger, *Lamartine, poète et homme d'État*, Paris, 1998, pp. 469-478.

UNA POETICA IN NUCE. L'ADOLESCENZA
DI GESUALDO BUFALINO

Son così remoti i miei inizi che non saprei darne conto, se non ne possedessi reliquie tangibili, scampate in fondo a un baule. Si tratta d'un fascio di carte geografiche militari [...] sul rovescio delle quali, per difetto di quaderni, ebbi a tracciare i miei primi abbozzi infantili [...]. Si era al principio degli anni Trenta [...]. Mi padre, fabbro ferraio, dotato d'una passione per le lettere insolita in un uomo di tal condizione, aveva accumulato una minuscola biblioteca [...]: un *Melzi* 1909, la *Bibbia* del Diodati, l'*Ortis*, *Il mistero del poeta* del Fogazzaro, *Ti ha piaciuto?* di Petrolini, il *Marco Visconti* del Grossi, il *Guerrin Meschino*, e ancora il Dante del Doré, la *Gerusalemme*, la *Basviliana*, l'*Orlando furioso*, uno scompagnato *Col ferro e col fuoco* di cui solo molti anni dopo avrei identificato titolo e autore, assenti nei sedicesimi che mi correvano per le mani. Infine, *Misteri* di Hamsun, in un'edizione tradotta certo dal francese col titolo *Era pazzo?*, e i *Miserabili*, illustrati dal Chiostri¹.

Inizia così il racconto che Gesualdo Bufalino fa di sé nel saggio *In corpore vili*, autoritratto di letterato, anzi, «autopsia sperimentale» come egli stesso, nell'*incipit*, definisce questa operazione di introspezione ad alta voce². Si tratta di un passo molto noto, più volte citato dalla critica e dallo stesso Bufalino, che

¹ Gesualdo Bufalino, *In corpore vili*, in *Come si scrive un romanzo*, a cura di M. Teresa Serafini, Milano, Strumenti Bompiani 1996, p. 1. D'ora in poi tutte le indicazioni bibliografiche prive del nome dell'autore si intenderanno riferite a Bufalino. Per un profilo dell'autore comisano e per un quadro critico generale cfr. almeno Nunzio Zago, *Gesualdo Bufalino. La figura e l'opera*, Marina di Patti (ME), Pungitopo 1987; Id. *Gesualdo Bufalino e altri autori iblei*, in: *Storia della Sicilia. Pensiero e cultura dell'Ottocento e del Novecento*, vol. 8, Roma, Editalia, 2000, pp. 399-406; Maria Corti, *Introduzione* al volume di G. B., *Opere 1981-1988*, a cura di M. Corti e F. Caputo, Milano, «Classici Bompiani» 1992; «Nuove Effemeridi», numero speciale dedicato a G. B., a. V, n. 18, 1992; AA. VV., *Simile a un colombo viaggiatore. Per Bufalino*, a cura di N. Zago, Comiso, Salarchi Immagini, «Parole» 1998; AA. VV., *Bufalino narratore*, a cura di N. Zago, Comiso, Salarchi Immagini 2002.

² «Il titolo allude al valore di autopsia sperimentale che hanno le righe che seguono, dalle quali esula doverosamente ogni giudizio di merito. Io qui vengo a dar conto, come richiesto, delle pratiche del mio lavoro, quindi del corpo che conosco meglio: il corpo della mia opera. Da sezionare con la neutralità maggiore che posso, chirurgo e cavia a un tempo: uno che si spacca per vedere com'è fatto» (*In corpore vili*, cit., p. 1).

alla biblioteca paterna fa frequente riferimento in diverse opere ed interviste. Riteniamo comunque utile far partire la nostra ricognizione delle origini della poetica bufaliniana proprio da queste righe, poiché in esse è possibile notare come già dagli esordi — siamo negli anni Trenta, periodo dell'adolescenza dell'autore (nato a Comiso il 15 novembre 1920) — il panorama letterario a disposizione di Bufalino sia variegato, benché ancora ristretto.

Tra le opere citate, accanto a grandi classici della letteratura e a diversi testi ottocenteschi, spicca la Bibbia, il Libro dei libri, in cui la parola è veicolo del trascendente. Parola e divinità, la rassicurante certezza del linguaggio unita all'incognita del divino. Una miscela di cui sono impregnati i principali componimenti letterari bufaliniani (*Diceria dell'untore*³ sopra tutti), e di cui sono espressione i frequentissimi riferimenti presenti in tutta l'opera di Bufalino. E poi, il *Melzi* del 1902, che nella lista precede la stessa Bibbia: il vocabolario "*über alles*", perché anche la parola di Dio è innanzitutto parola.

Dulcis in fundo, alla fine dell'esposizione, *Misteri* di Hamsun e *I Miserabili* di Hugo, due testi a cui Bufalino è legato⁴ non tanto per il loro valore letterario intrinseco (certamente non paragonabile ad altre opere presenti nello stesso repertorio citato) quanto per il piacere, per certi versi erotico, che il giovane Bufalino trae dalla loro lettura:

Di Hamsun le curiose ondulazioni stilistiche e psicologiche mi provocavano un gradevole capogoro; i *Miserabili*, letti e rilette, mi divennero libro da capezzale. Singolare è che non solo le peripezie dell'intreccio me ne piacessero, ma ancor più le pagine extravaganti (i capitoli su Waterloo, sui monelli parigini, sui *clubs* rivoluzionari, sui gerghi della mala...).⁵

L'emozione di espandere il piacere della fruizione al di là del godimento dato dal percorso dell'intreccio si manifesta in due modi diversi, entrambi "trasgressivi". Discorso che vale in particolar modo per la lettura de *I miserabili*, di cui Bufalino confessa di aver apprezzato, nelle varie riletture, i capitoli dedicati a episodi storici o a squarci di società di un tempo. Qui il godimento è dato dall'abuso del testo perpetrato nel momento in cui un romanzo, "oggetto" comunemente "usato" per la fruizione di un intreccio, diviene terreno per le notturne incursioni di un precocemente insonne Gesualdo. Il libro «da capezzale» ci indica inequivocabilmente la furtività di letture nascoste, intromissioni "non autorizzate" nelle dimensioni di vita di cui il testo è portatore e testimone; condotte secondo modalità arbitrarie, con annesse divagazioni mentali che, piegando l'intreccio all'esigenza che l'ebbrezza fantastica del momento richiede,

³ *Diceria dell'untore*, Palermo, Sellerio, "La memoria" 1981, ora in *Opere*, cit.

⁴ A proposito di Victor Hugo, Bufalino dichiarerà in un'intervista di aver appreso da questo autore «un primordiale socialismo e [...] il gusto delle metafore e degli ossimori» (*L'enfant du paradis. Cinefilie*, con prefazione di V. Zaggarro e postfazione di A. Di Grado, Comiso, Salarchi Immagini, "I Lumière" 1996, p. 105).

⁵ *In corpore vili*, cit., p. 2.

costituiscono un "furto con scasso" al patrimonio di sapere confezionato nel libro, una violenza alle sue "modalità d'uso" condotta con consapevole — e quindi senz'altro colpevole — volontà.

Siamo di fronte alle prime esperienze di "lettura a testa alta"⁶, ovvero di cattura e successiva rielaborazione autonoma di elementi (linguistici, stilistici, semantici, analogici) tratti dal testo fruito, con la sensazione, anche in questo caso, di una violazione di un patto tacito di lettura "disciplinata" stabilito con il testo. Il fatto che Bufalino concluda affermando: «Da qui trassi i primi stimoli alla frode inventiva»⁷ inquadra le letture infantili sopra elencate come apprendistato all'uso-abuso del patrimonio letterario volto al mero piacere personale (clandestino, eccitato e vergognoso come un onanismo adolescenziale⁸) e ad un successivo, più colpevole, riciclaggio di tale materia letteraria, rigurgitata nei primi esercizi di composizione poetica.

Che la fase di scrittura creativa, risultato di un simile approccio alla lettura, non fosse meno esente da sensi di colpa e vergogna è immediatamente attestato da Bufalino nel prosieguito dell'intervento:

Scrivevo, frattanto, poesie ispirate alle mie letture. [...] Degli anni successivi ('34, '35) mi restano un centinaio di componimenti, metricamente corretti e con qualche disposizione alla cantabilità [...]. Da aggiungere, qualunque cosa ciò significhi, che di queste mie effusioni fui sin da principio gelosissimo, nessuno ne seppe niente, nemmeno i miei genitori, che le scambiavano per esercizi scolastici (vero è che un oscuro senso di colpa ha sempre accompagnato in me il gesto creativo).⁹

⁶ Parliamo di "lettura a testa alta" nel senso inteso da Roland Barthes in *Il brusio della lingua*, tr. it., Torino, Einaudi 1988, p. 23, volume presente nella biblioteca personale di Bufalino, oggi custodita presso la Fondazione Bufalino. Alcune pagine di questo testo (nel capitolo intitolato *Scrivere la lettura*) recano a margine dei segni a matita, vergati dallo stesso Bufalino, in corrispondenza del seguente capoverso: «Non vi è mai capitato, leggendo un libro, di interrompere continuamente la lettura, non per disinteresse ma al contrario per l'ininterrotto fluire di idee, stimoli e associazioni? Insomma, non vi è mai capitato di leggere alzando la testa? È appunto questa lettura che ho cercato di scrivere, al tempo stesso irrispettosa, perché interrompe il testo, e affascinata, perché ad esso fa ritorno e se ne nutre».

⁷ *In corpore vili*, cit., p. 1.

⁸ Il riferimento non vuol essere gratuito. Nel nascondimento (tema-cardine della poetica bufaliniana, la cui importanza si rivelerà negli anni della malattia e, soprattutto, del dopoguerra), nell'incontro con se stessi e con le proprie memorie, cova, per Bufalino, il germe della trasgressione e della vergogna. Di queste sensazioni sarà sempre impregnata la scrittura bufaliniana, più volte accostata dall'autore alla vergogna nascosta dell'onanismo (cfr. ad esempio ne *Il malpensante. Lunario dell'anno che fu*, Milano, Bompiani, "Nuovo Portico" 1987, ora in *Opere*, cit. p. 1067: «Non commettere atti impuri... Ma scrivere è un atto impuro»), più che mai dal momento in cui nascondersi al mondo diverrà l'unica maniera per sopravvivere e lo scrivere rappresenterà, appunto, «una pratica furtiva, [...] vergogna, infrazione, empietà: un vizio solitario che, come l'altro, aveva per confuso traguardo la morte» (*Bluff di parole* (1994), Milano, Bompiani 2002, p. 29).

⁹ *In corpore vili*, cit., pp. 2-3.

La lettura come colpa, la scrittura come conseguenza naturale della lettura, anzi, come conseguenza diretta e inevitabile di essa, ai confini tra l'ispirazione emulativa e il plagio, quindi doppiamente colpevole. Un plagio connotato però, già in queste primissime prove giovanili, di un'impronta personale, con accenni a tematiche che costituiranno l'ossatura della poetica bufaliniana: il senso della memoria e il disincanto nei confronti della storia e della guerra:

"O memoria crudele, acché mi mordi?". Certo un riecheggiamento, se non un plagio, tanto poco mi pare credibile in un bambino, pressoché bianco di ricordi una coscienza critica d'essi.

Autentico, viceversa, il pacifismo d'un sonetto dedicato alla battaglia di Waterloo, come l'avevo imparata in Hugo. Vi descrivevo in crescendo inutili eroismi e massacri, concludendo con precoce disincanto: "E tutto ciò perché dica la Storia / che a Waterloo vi fu una battaglia...". Bruttissimi versi, ma apprezzabili in un Balilla, e il cui ovvio e savio concetto deve aver navigato a lungo dentro di me, se lo ritrovo molti anni dopo, altrimenti espresso, in un aforisma del Malpensante: "Vespri, *dragonnades*, Bastiglie, marce su Mosca, su Samarcanda... E poi?".¹⁰

Il gioco a plagiare diviene subito gioco a nascondere, secondo un istinto che caratterizzerà la poetica e la stessa vita di Bufalino:

[...] quando tanto tempo fa Glauco Viazzi raccolse un'antologia di poesie liberty e crepuscolari, fui tentato di inviargli le mie, inzuppate nel medesimo miele, gabellandole per il lascito d'un avo defunto.¹¹

In questo caso il nascondimento è stilistico, dietro i modi del liberty e del crepuscolarismo emulati con destrezza di falsario, ma non solo: nella tentazione di spacciare per autentiche delle poesie "in stile" si mostrano già i prodromi di quella che Bufalino definirà la "sindrome di Wakefield"¹², l'istinto di nascondersi per osservarsi dall'esterno, unione di rintanamento e voyeurismo di se stessi che rappresenta al contempo un'esigenza di protezione dallo sguardo altrui e una forma di trasgressione consumata letterariamente.

Il nascondimento assume — ed assumerà — in Bufalino diverse accezioni, divenendo presto la cifra caratterizzante della sua poetica. Nascondimento significa, innanzitutto, isolamento, una cesura che s'instaura tra uno spazio circoscritto (territorio esclusivo dell'io) ed il "resto", ciò che rimane chiuso fuori. Una clausura, che per Bufalino si compie innanzitutto a livello geografico nella

¹⁰ Ivi, p. 2.

¹¹ Ivi, p. 5. L'antologia a cui fa riferimento Bufalino è stata pubblicata da Einaudi con il titolo *Dal simbolismo al déco. Antologia poetica cronologicamente disposta per cura di Glauco Viazzi*, Torino, Einaudi 1981.

¹² «[...] il motivo del rintanamento e dello spionaggio protetto, quello che io chiamo la sindrome Wakefield, da quel personaggio di Hawthorne, che abbandona la casa e la famiglia per andarsela a spiare dalla casa di fronte» (*Cur? Cui? Quis? Quomodo? Quid? Atti del wordshow-seminario sulle maniere e le ragioni dello scrivere*, Taormina, Associazione Agorà 1989, pp. 118-119).

sua Comiso, cittadina in cui ha luogo l'apprendistato letterario dell'autore, lontano dai grandi centri e dal dibattito culturale:

In prima Liceo ('36) il mio territorio di conoscenze, e quindi di modelli, s'era venuto espandendo abbastanza. A scuola, mediante l'uso assiduo di un'antologia francese, dove taluni testi (*Les aveugles*, *Chanson d'automne*, *Le vase brisé*) mi venivano insegnando le tecniche elementari del simbolismo; fuori della scuola, attraverso la biblioteca del comune, ch'era diretta da un caro canonico, inflessibile solo nel proibirmi Croce, Marinetti, il primo Papini e, più in generale, l'attualità. Di necessità mi buttai dunque sui classici, latini, greci, italiani. [...] In ogni caso restava il fatto che nella mia profonda provincia [...] il ritardo culturale si misurava in molte decine d'anni. Pochi esemplari, nell'unica edicola, della gazzetta locale; nessuna libreria, rari fischi di treno dalla vicina stazione... [...] Murato in un tal polmone d'acciaio, ignaro di Ungaretti e Campana, di Eliot e Montale, a pochi santi accendevo le mie candele: a uno, soprattutto, a un Baudelaire in prosa italiana, venutomi non so come fra le mani, di cui mi presi tanto da ritradurlo — per eroico paradosso — in francese, cercando all'interno della versione nostrana le rime originali e da quelle risalendo con poliziesca ostinazione agli alessandrini dell'inaccessibile testo. Così stando le cose, fu fatale che i miei versi di allora suonassero succubi e anacronistici, ora al servizio del suddetto Baudelaire, ora del D'Annunzio alcionico e paradisiaco, ora del Nietzsche lirico (il pomeriggio di Zarathustra, il cantico notturno, ecc.)...¹³

Anche la distanza generazionale con i professori, sia al liceo che durante la breve parentesi universitaria catanese interrotta dalla chiamata alle armi (l'autore si laureerà in Lettere solo dopo la guerra, a Palermo), contribuì all'isolamento della cultura letteraria di Bufalino, tenuta lontana dagli stimoli della contemporaneità:

Di Paolo Nicosia dirò che mi fu maestro al liceo. Fruttuoso maestro, per avermi introdotto all'amore dei classici nostri, soprattutto di Dante. Lo scarto generazionale, la sua formazione italo-centrica, che non appariva abbastanza aperta

¹³ *In corpore vili*, cit., pp. 2-4. Similmente, ma con diversi riferimenti letterari, Bufalino si esprime in un'intervista rilasciata nel '92 a Massimo Onofri: «Nella mia remota periferia, lontano da librerie, da biblioteche aggiornate, l'eco del contemporaneo era fiavole. Negli anni della mia formazione ho sofferto d'un ritardo culturale di almeno trent'anni. Ignoti o inattingibili i testi recenti, non mi restava che volgermi a saccheggiare i secoli andati, con prevalenza dell'Ottocento. Fu, per esempio, da Tolstoj che imparai l'idea del romanzo come mondo vicario, doppio autosufficiente della stessa realtà. La grande passione furono, comunque, i decadenti francesi, Baudelaire in testa. Quanto alle letture d'evasione, ho letto, sì, i romanzi d'appendice di William Galt, ma gli preferivo Dumas padre e, meno bene, Sue, Du Terrail e Zévaco. Più che l'avventura di cappa e spada, mi attraevano i gialli, a partire da quel *Mistero della camera gialla* di Gaston Leroux, che considero tuttora un classico, mi interessava inoltre il filone dello *humour*, da Campanile a Mosca, attraverso il *Marc'Aurelio* e il *Bertoldo*, ma più ancora inseguito nelle traduzioni Bietti di Wodehouse e nelle commedie sofisticate del cinema americano degli anni Trenta» (*Gesualdo Bufalino: autoritratto con personaggio*, in «Nuove Effemeridi», 18-1992/II, pp. 17-18).

alle sollecitazioni europee e mondiali; la diffidenza di fronte al decadentismo, da un lato, e alle oltranzie avanguardistiche, dall'altro, furono i limiti del suo insegnamento. Dal quale appresi, però, e con me tanti altri, il gusto della bellezza e, insieme, il rigore esegetico-storico che deve accompagnare ogni lettura.¹⁴

Poi l'università. Era già periodo di guerra e io ci andavo soltanto per dare le materie. Non ho praticamente frequentato l'università, non ho avuto maestri, avrò assistito a tre o quattro lezioni di un professore di formazione ottocentesca, Giulio Natali, già molto anziano.¹⁵

«Murato» (ma anche protetto) all'interno del «polmone d'acciaio» comisano, Bufalino si forma così alla letteratura immergendosi nell'ormai «archeologico reame simbolista e decadente»¹⁶.

I testi, che già Praz veniva sapientemente storicizzando, non finivano di sembrarmi attuali e cattivanti, e ne aspiravo l'odore di zolfo con narici avidissime.¹⁷

Le suggestioni letterarie che scaturiscono dai «testi maggiormente intrisi di quel maledettismo ancor perdurante nella sensibilità dell'epoca, e fermato dalla autorevole storicizzazione di Mario Praz»¹⁸ attecchiscono facilmente in una coscienza che percepisce intorno a sé una realtà simile per arretratezza culturale ed economica a quella che caratterizzava l'Italia di fine Ottocento, in cui D'Annunzio e Pascoli, ciascuno a modo proprio, raccoglievano il testimone del decadentismo europeo. In un contesto del genere, la figura romantica del poeta che afferma la propria nobiltà spirituale e si distingue dalla volgarità del mondo attraverso la sua arte, assume un fascino ed un'attualità notevoli, contribuendo

¹⁴ *Incontro con lo scrittore*, intervista a cura di Laura Rizzo, «Lunedì letterari – Provincia di Catania», dicembre 1992. «Era un bravo dantista, Paolo Nicosia, allievo di Giovanni Alfredo Cesareo» (*I tormenti del giovane Bufalino*, intervista concessa a Giorgio Calcagno per la «Stampa» del 15 novembre 1995). Sul «burrascoso maestro» Nicosia si legga anche il profilo che Bufalino ha inserito in *Museo d'ombre*, Palermo, Sellerio, «La memoria» 1982; nuova edizione accresciuta con fotografie di G. Leone, Milano, «Grandi Tascabili» Bompiani 1993, in *Opere*, cit., p. 266: «Paolo Nicosia. E chi può scordare il burrascoso maestro che c'insegnò, qualunque mistero o frode essa sia, la bellezza; scordare il baleno teatrale degli occhi, e la bianca superbia dei capelli, e la voce, ora calda di magnanimi crucci, ora indolita da un'ombra inattesa. Si finse avversario al mondo, come i poeti che amava; ma bastava a intenerirlo un colore dell'erba o del cielo, la musica di un verso. Uno, che gli appartiene, ci ricanta alla memoria: Quando di fiori il mandorlo si veste...».

¹⁵ *E l'autore inventò i «fleurs»*, intervista a cura di Fausto Pajar, «Il Gazzettino», 16 settembre 1981.

¹⁶ *I languori e le furie*, Valveder (CT), Il Girasole edizioni 1995, p. 9.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Ella Imbalzamo, *Un'«arancia», «un fumo», un'«impostura»: la poesia di Gesualdo Bufalino*, in *Atti del Convegno La poesia del secondo Novecento siciliano*, a cura di E. Schembari, Comune di Ragusa, Centro Servizi Culturali 1998, p. 92. Il riferimento è qui, ovviamente, a Mario Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica* (1930 e 1948), Firenze, Sansoni 1966.

a conferire un senso e un valore particolari all'isolamento di Bufalino nella provincia iblea.

La cultura simbolista (che dell'avventura romantica può considerarsi «la fase [...] più ardita, dedotte attualmente le ultime conseguenze, eliminate le scorie, scostati i compromessi, troncate le digressioni risalendo alle fonti»¹⁹) certifica così in termini letterari la reclusione — dapprima inevitabile, in sèguito volutamente cercata — nella tana del paese natale, rendendola in qualche modo metafora di una condizione interiore, e collocando di fatto Bufalino in una dimensione «terza», in cui la scelta di andare *à rebours* rispetto all'intera società letteraria (soprattutto dopo la fine della guerra) si scontrerà con l'impossibilità di riprodurre «innocentemente» a distanza di quasi un secolo i modi e i temi del decadentismo.

L'«anacronistica»²⁰ influenza decadente e simbolista, prima ancora che a livello esistenziale, si manifesta nel giovane Bufalino sul piano più immediato dei temi e dello stile, producendo nelle liriche composte tra il '35 e il '37 — raccolte e pubblicate a distanza di sessant'anni nel volume *I languori e le furie* — versi che lo stesso autore definirà «ectoplasmi *à la maniere de...* incerti fra truculenza e languore»²¹. In queste pagine è tuttavia possibile cogliere diversi elementi che caratterizzeranno la poetica del Bufalino maturo — i suoi «vizi futuri», tutti già presenti «in incubazione»²² — che, guardati «con occhi retrospettivi», offrono spunti e sensazioni come quelle splendidamente descritte dallo stesso Bufalino in un saggio dedicato agli *Inediti del primo Quasimodo*:

V'è sempre qualcosa di commovente, se la guardiamo con occhi retrospettivi, nelle prove d'esordio d'uno scrittore destinato all'eccellenza. Quella punta d'acerbo, spesso d'incondito e greve, dove tuttavia chi ha orecchio intende il presagio d'una musica futura; quel lampo di luce che s'intravede e scompare, come quando in treno fra due gallerie successive per un istante un muro bianco ci abbaglia; quel sentimento d'una gravidanza misteriosa, d'un seme che cova, fra mille irritanti durezza, aspettando di farsi spiga...²³

Ne *I languori e le furie* la lezione dei grandi maestri del secondo Ottocento è l'oggetto di esercizi per mezzo dei quali la poetica ancora acerba di Bufalino accoglie e rielabora motivi e stilemi provenienti dai testi più amati. È il caso di Baudelaire, il cui esempio, già presente a livello tematico e di scelte metaforiche, sarà ancor più vividamente seguito nelle liriche de *L'amaro miele*²⁴, dove il senso della corruzione del corpo umano — esaltato drammatica-

¹⁹ Cfr. Mario Luzi, *L'idea simbolista*, Milano, Garzanti 1960, p. 6.

²⁰ Cfr. *I languori e le furie*, cit., p. 9.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, p. 10.

²³ *Saldi d'autunno*, cit., p. 76.

²⁴ *L'amaro miele*, Torino, Einaudi, «Collezioni di poesia» 1982; nuova edizione accresciuta, Einaudi 1989, ora in *Opere*, cit., pp. 691-812; nuova edizione accresciuta, Einaudi 1996.

mente dall'esperienza della malattia — e della natura stessa mostrerà «un sen-
tore di putredine [...] e sfinimenti ben più drammatici di quelli raccolti dai versi
dell'apprendistato»²⁵.

Pur in maniera più scolastica, la presenza baudelairiana è comunque fortis-
sima (sono gli anni della famosa retroversione delle *Fleurs du mal* ad opera di
Bufalino²⁶), come ad esempio nel «gusto per la bellezza minata dal male o
addirittura putrescente»²⁷ di un componimento come *Il padule del senso*²⁸ («[...]
la Consunzione / sogghigna dalla bocca purulenta...») e negli «odori strani / e
carnali di miele imputritito» di *Giardini*²⁹; nello *spleen* dell'incipit di *Tramon-
ti*³⁰ («Quando con l'ombre del tramonto insani / sogni assediano l'anima smar-
rita»); nella bocca che «s'allarga come un fiore sanguinoso» in *L'ombra*³¹; nel
«narcotico / stordimento dell'oppio» di *Pioggie*³²; nelle «promiscuità sacrileghe
fra eros e incenso, sangue e preghiera»³³ di *Delitto in chiesa*³⁴ («Il pallido
breviario che le mani / sfogliavano nell'ombra dell'arcata / [...] E il pugnale
nascosto fra le pagine / che rosso urlò sul nero della tonaca»); nelle immagini
sanguigne e palpitanti di *Seraphita*:

Ella sale ogni notte il suo calvario
azzurro, dove singultano fonti
segrete e si dilatano orizzonti
come un sontuoso liquido sipario;

²⁵ Ella Imbalzano, *Un'"arancia", "un fumo", un'"impostura": la poesia di Gesualdo Bufalino*,
cit., p. 101. Su *I languori e le furie* cfr. inoltre: Id., *Reperti di una poesia sottratta dai cassetti*,
«Gazzetta del Sud», 2 gennaio 1996; Nunzio Zago, *Sulla poesia di Gesualdo Bufalino*, in «Siculo-
rum Gymnasium», Studi di italianistica per Paolo Mario Sipala, N.S., a. LV, nn. 1-2, Gennaio-
Dicembre 2002, pp. 513-520; utile anche l'intervista, a cura di Giorgio Calcagno, intitolata *I tor-
menti del giovane Bufalino*, cit.

²⁶ «Nel 1936 avevo 16 anni. Mi venne in mano, nella profonda provincia in cui vivevo, una
traduzione in prosa delle *Fleurs du Mal*, che portava segnati per avventura gli stacchi fra strofa e
strofa. Questo mi consentì, essendomi inaccessibile l'originale, l'impresa abbastanza eroica d'una
retroversione, in virtù, appunto, di quegli spazi bianchi, che, isolando quartine e terzine, aiutavano
a trovare all'interno di ciascuna, con certissima pazienza, i *mots-sésame* delle rime; e, partendo da
queste, a risarcire in qualche modo i misteriosi alessandrini perduti. Fu come lavorare
champlollionamente su una lingua scomparsa, spiandone ogni volta il riaffiorare con gli stessi occhi
del fotografo che interroga i negativi nella bacinella. Ne ricavai emozioni vicarie di non spregevole
natura, ma altresì una finale mortificazione quando, anni dopo, potei confrontare con l'originale i
miei maleducati restauri» (*Le ragioni del traduttore*, postilla all'introduzione a Charles Baudelaire,
I fiori del male, Milano, Mondadori 1983, p. XXX).

²⁷ Mario Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, cit., p. 45.

²⁸ *I languori e le furie*, cit., p. 25.

²⁹ Ivi, p. 72.

³⁰ Ivi, p. 61.

³¹ Ivi, p. 53.

³² Ivi, p. 54.

³³ Introduzione a *I fiori del male*, cit., p. XXVII.

³⁴ *I languori e le furie*, cit., pag. 35.

e i tripudi ed i roghi dei tramonti
ardono in lei come in un reliquiario,
quando avvolta nel mistico sudario
comunica con l'angelo dei monti.

E allora i grandi alberi, al cielo come
candelabri di porpora fumanti,
e i casti laghi pallidi di luna,

e il terrore dei boschi ove s'aduna
l'ombra sacra, nei suoi occhi tremanti
compongono un mistero senza nome.³⁵

La ricerca di un linguaggio musicale ed evocativo, densamente immaginoso³⁶, rimanda alla sfera del simbolismo, la cui suggestione si riscontra un po' ovunque nella raccolta, in particolare nel sonetto *Magici filtri...*, dove il giovane Bufalino, che dietro l'immanenza della natura oniricamente scorge il mistero di simbologie parallele, intona la sua dichiarazione di poetica:

Magici filtri i sogni a me discreta
maga compose, e se sgorgi l'aurora
pei cieli o l'ombra, medusea signora,
scivoli nei crepuscoli di seta,

tutto divino m'è: folle poeta
d'ombre io scopro nel sogno che mi sfiora
figurazioni incognite, nell'ora
breve, con voluttà irrequieta.

E salgono così dall'onda bruna
del mio Lete le mie rime leggere
bianche di sogno, pallide di luna;

Così se il vento singhiozza sfinito
io sento melodiose primavere
sorridere nel mio occhio stupito.³⁷

L'influenza simbolista si riscontra, segnatamente, sul piano lessicale. Si noti, ad esempio, la straordinaria frequenza di termini riconducibili al campo semantico

³⁵ Ivi, p. 71.

³⁶ «È noto che lo statuto dell'immagine, onde il simbolismo è fondato, si articola in due diverse modalità, quella che funziona tramite la elaborazione o invenzione della metafora che, stando per qualcosa d'altro, agisce da trasformatore del significato, e quella che invece s'incentra sull'icona prelevata tal quale dall'area dello sperimentabile, del percepibile [...], ma per attribuirle, parimenti, carattere di metafora (e così cambiarne, anche in questo caso, il significato)» (Glauco Viazzi, *Le figurazioni (ideali) e le immagini (terrene)*, introduzione a *Dal simbolismo al déco. Antologia poetica cronologicamente disposta per cura di Glauco Viazzi*, cit., p. XXIII).

³⁷ *I languori e le furie*, cit., p. ??

della dannazione — rappresentata in particolare da immagini luciferine di angeli malvagi o caduti o comunque compromessi con la carnalità — che, introducendo implicazioni metafisiche³⁸ destinate a più sofferti approfondimenti negli anni a venire³⁹, rimanda ad atmosfere mallarmeane⁴⁰:

«o come un angelo tentato, un bianco
angelo torturato da una febbre,
che parla fra di sé sillabe ebbre,
e l'ali vane si strappa dal fianco.»⁴¹

«E così sempre contro il mio contrasto
d'angelo inutile, contro il furore
della mia carne che nello splendore
dell'odio arde come un rogo vasto
[...]
Pur talvolta ho sentito nell'impura
anima ebbro un angelo danzare,
e in me stupendamente illuminare
i presagi dell'Opera futura»⁴²

«Mi cresce dentro un vento di terrore...
Levo il capo: non è, quell'ombra, il volo
cieco, lassù, dell'Angelo del Male?
[...]
Ancora e sempre a te grido, insaziato
Desiderio che in me ardi e t'accarni,
e ti divincoli entro i miei scarni
avidì fianchi d'angel tentato.»⁴³

«Io conosco la Rosa proibita
che fiorisce i nirvana favolosi:
muore di morbi strani e misteriosi
l'angelo che la sfogli tra le dita»⁴⁴

«E s'avanza fra le pallide sue dita
splende il giglio inaudito del peccato:

³⁸ Cfr. Nunzio Zago, *Sulla poesia di Gesualdo Bufalino*, cit., p. 516.

³⁹ In particolare nel *Carteggio con Angelo Romanò* (Angelo Romanò – Gesualdo Bufalino, *Carteggio di gioventù (1943-1950)*, a cura di N. Zago, Valverde, Il Girasole edizioni 1994), il rapporto dualistico e conflittuale tra bene e male, impregnato di suggestioni gnostiche, è oggetto di tormentate riflessioni.

⁴⁰ «[In Mallarmé] permane, dagli inizi alla fine, l'amarezza di una caduta luciferina, con un misto indicibile d'ironia e di passione» (Mario Luzi, *L'idea simbolista*, cit., p. 16).

⁴¹ *Prosopopea di don Juan*, in *I languori e le furie*, cit., p. 16.

⁴² *Lamento degli sterili*, Ivi, p. 19.

⁴³ *Lamento dei lussuriosi*, Ivi, p. 23.

⁴⁴ *L'interdetto*, Ivi, p. 36.

la sua carne è la reliquia proibita
custodita dall'arcangelo dannato.»⁴⁵

«Così piango: su me recline e solo
e dannato, in un battito di volo
sento che passa l'angelo del Male.»⁴⁶

«Il popolo degli angeli malvagi
abita i colli da tempo infinito:
hanno profondi occhi, occhi crudeli.»⁴⁷

«E i perduti solo accompagna il volo
d'un arcangelo di disperazione
squilla il suo corno sull'anime prone
che trafitte rimangono sul suolo.»⁴⁸

Questo simbolistico accostamento dei contrari (candore e purezza Vs. dannazione e peccato) che dietro la mistura di sacro e profano, di trascendenza e carnalità, cerca l'essenza dell'espressione poetica, costituisce probabilmente la prima anticipazione del gusto bufaliniano per la figura dell'ossimoro, per il resto quasi mai cercato dall'autore nei componimenti della raccolta, ad eccezione di una terzina, splendida, del *Lamento dei lussuriosi*, che si potrebbe assumere ad epigrafe dell'intera stagione giovanile bufaliniana e, probabilmente, della sua opera tutta:

Irresoluto fra furia e languore,
il cuor soggiace e mai fu così solo
e diviso, così solo e plurale.⁴⁹

Nei versi de *I languori e le furie* — che ricordiamo essere il prodotto della penna di un adolescente — il rapporto tra la dimensione individuale da un lato e l'influenza culturale "esterna" rappresentata dalle opere decadenti e simboliste dall'altro, risulta inevitabilmente impari a favore di quest'ultima. Tale fenomeno s'inquadra nel già citato motivo del nascondimento, espresso in queste liriche attraverso l'espedito del travestimento, assunzione di identità diverse che, se nel contesto di questa raccolta può essere considerata una normale espressione ludica o un mero esercizio di apprendistato letterario, assume però un ruolo fondamentale se visto nell'ottica della complessiva evoluzione della poetica bufaliniana. Rispetto a quest'ultima, il travestitismo stilistico del giovane Bufalino si pone come segno anticipatore di una «idea dell'esistenza quale illusione

⁴⁵ *L'ombra*, Ivi, p. 53.

⁴⁶ *Tramonti*, Ivi, p. 61.

⁴⁷ *Luoghi*, Ivi, p. 68.

⁴⁸ *Quinto cerchio*, Ivi, p. 79.

⁴⁹ Ivi, p. 23.

e impostura»⁵⁰, denunciando «l'equivoco della scrittura, dominio delle fate morgane e dell'"amaro miele" delle cose»⁵¹. Si tratta infatti di una forma di «frode inventiva», consistente nell'appropriazione di un'identità non propria, una millanteria che traduce in produzione letteraria quanto avviene nell'atto intimo della lettura al momento in cui, leggendo, il lettore s'impadronisce della vita del testo, divenendo un tutt'uno con i personaggi dei romanzi, con l'io poetante delle liriche oggetto della sua fruizione.

Così, ne *I languori e le furie*, troviamo componimenti come *Il racconto dello straniero*, *Prosopopea di don Juan*, *Principe malato*, *Principessa malata*, *Lamento degli attori* (resa doppiamente emblematica in tal senso dall'epigrafe «*simulans atque dissimulans*»), *La giornata di uno Zarathustra*, tutti in prima persona, nei quali il giovane autore canta le passioni e i dolori di stereotipi e personaggi letterari, assumendo anche identità femminile in *Principessa malata*, con quasi sessant'anni di anticipo sulla stesura di *Qui pro quo*, romanzo in cui la persona che dice "io" sarà la segretaria Agatha Sotheby⁵².

Il componimento è ricco di suggestioni dannunziane (miste ad echi crepuscolari e pascoliani, percepibili soprattutto nelle ultime strofe) particolarmente evidenti nell'eroticismo misticheggiante sotteso al desiderio di espiazione corporea dettato dalla noia (vv. 3 e 4), ma anche nell'enfatico anelito ad un velleitario vitalismo militaresco, condito anche qui dal brivido della sensualità reso dall'unione impossibile (perché ostacolata dalla malattia) di nobiltà, femminilità e patriottismo (vv. 9-12). Il senso della morte imminente, anch'esso impregnato di echi dannunziani, si esprime con l'immagine della clessidra da cui cadono inesorabili i «granelli tetri» del tempo (vv. 23-24), in cui si adombra già il Bufalino degli anni a venire.

Non so che abbia oggi: sono stanca
di masticare cenere; la torre
del Tedio m'imprigiona; vorrei porre
un cilicio sulla mia carne bianca.

Sortire dalla ferrea prigionia
della monotonia oggi vorrei;
regalerei tutti i miei trofei
per un solo fremito di passione.

Mi piacerebbe marciare per una
sabbia infinita dietro una bandiera,

⁵⁰ Nunzio Zago, *Sulla poesia di Gesualdo Bufalino*, cit., p. 516.

⁵¹ Ella Imbalzano, *Un'"arancia", "un fumo", un'"impostura": la poesia di Gesualdo Bufalino*, cit., p. 94.

⁵² *Qui pro quo*, Milano, Bompiani 1991; "Tascabili Bompiani", con un testo di G. Traina, 2003. Riguardo all'immedesimazione dell'autore nell'io narrante femminile di *Qui pro quo*, cfr. Giuseppe Traina, *Il "giallo in trappola"*, in *Qui pro quo*, cit., pp. 172-173.

femmina della truppa o vivandiera,
a caccia d'arabi di duna in duna.

No so che male d'autunno scavi
l'anima mia, oggi, non so che male.
Non so sorridere o sorrido male;
d'autunno io scaccio da me i miei schiavi.

D'autunno i polsi mi tremano, vano
vacilla il passo, cigola la schiena;
dal letto mi trascino a malapena
per le camere sino al mio divano.

Sprofondo in esso, guardo dietro i vetri
guardarmi gl'insidiosi occhi del vento;
una clessidra senza mutamento
gocciola in me i suoi granelli tetri.

Da un cielo che ha il colore del basalto
lacrime piovono come da ciglia;
esibendo la livida caviglia
passa una prostituta sull'asfalto.

Come lei sono perduta, perduta;
mi sforzo ma non riesco a gridare;
affondo nella bonaccia d'un mare
dove nessuna zattera m'aiuta.

A uno scoglio che fugge arranco invano,
sommersa dalle schiume di risacca...
In un gesto d'addio sempre più fiacca
a pelo d'onda agito la mano...⁵³

Tra gli autori di riferimento per il Bufalino adolescente merita una menzione Nietzsche, la cui figura è perfettamente coerente con la temperie culturale in cui affonda le radici la germogliante cultura bufaliniana. Stando a quanto lo scrittore comisano dichiara nell'autoritratto consegnato alle pagine di *In corpore vili*, il Nietzsche preferito in gioventù è quello di *Così parlò Zarathustra*, opera caratterizzata tra l'altro da una prosa dai toni lirici, scandita in versetti, e dall'oscurità di allegorie e metafore. Dal punto di vista stilistico, non è da escludere inoltre che la forma del poema in prosa di *Così parlò Zarathustra* — «conglomerato di particelle minute, annegate nel miele del mito»⁵⁴ — si possa annoverare tra i modelli del futuro Bufalino prosatore, così come il Nietzsche aforista di *Umano*

⁵³ *Principessa malata*, in *I languori e le furie*, cit., pp. 51-52.

⁵⁴ Cfr. Giorgio Colli, *Nota introduttiva a Così parlò Zarathustra*, Milano, Piccola Biblioteca Adelphi 1993, p. XIII.

troppo umano, *Aurora* e *La gaia scienza* non potrà non rappresentare un esempio per il Bufalino de *Il malpensante* e di *Bluff di parole*⁵⁵.

Ne *I languori e le furie* la presenza di Nietzsche (ravvisabile anche in diversi luoghi di derivazione dannunziana) si può riscontrare, oltre che nel lungo componimento *La giornata di uno Zarathustra*⁵⁶, nell'ebbrezza dionisiaca distruttrice di *Malvagità* («Oggi io vorrei bruciar come Nerone / una città magnifica di chiare / vie e di donne splendide, e cantare / l'inno della purpurea distruzione»⁵⁷). Se, però, nei versi de *I languori e le furie* il pensiero nietzscheano si presenta, similmente agli altri stimoli letterari, come gioco di travestimenti e di emulazioni, negli anni a venire esso acquisirà ben altre implicazioni e condurrà ad esiti lontani dagli impeti superomistici e dionisiaci che — grazie anche all'intercessione dannunziana — abbondano in queste prove adolescenziali.

Fin qui l'attività letteraria, commercio con il passato. Ma la cultura, per Bufalino, non si ferma ai libri. Piuttosto, si apre ad ogni forma d'arte fruibile, senza schemi né confini dogmatici a fare da barriera alla sua fruizione di vita.

Immerso nell'isolamento della sua Comiso, il giovane Bufalino trova nel cinema l'unico «spiraglio sul mondo» contemporaneo. In particolare, il cinema americano e, soprattutto, francese⁵⁸, è capace di svelare a Bufalino «l'incongruenza del fascismo e delle sue statue di cartone»⁵⁹, ma anche di integrare gli apporti di cultura decadente con stimoli ad essa tanto affini nello spirito quanto «altri» nella forma e nella collocazione cronologica:

Il cinema fu una fonte preziosa per la mia formazione, come uno spiraglio sul mondo. Mi appassionava molto il cinema francese degli anni '30-'40, di René Clair, Renoir, Duvivier... erano dei film un po' intellettuali, decadenti; proprio attraverso questi film, e attraverso Baudelaire, ho avuto il contatto principale con il decadentismo, al quale mi sento ancora legato.⁶⁰

Il cinema assume un valore di «tessuto connettivo» culturale, anticipando apporti letterari ancora «irraggiunti» (ad esempio Proust) e fornendo al giovane Bufalino strumenti intellettuali per guardare con occhi un po' meno ingenui alla realtà contemporanea del fascismo (per di più vissuto dalla prospettiva appartata della provincia):

⁵⁵ Bufalino annovererà Nietzsche — insieme a Schopenhauer (a cui, come è noto, il pensiero di Nietzsche è debitore) — e Pascal, come modelli ispiratori degli aforismi de *Il malpensante* (cfr. l'intervista a cura di Massimo Onofri, «Nuove Effemeridi», 18-1992/II, p. 25).

⁵⁶ *I languori e le furie*, cit., pp. 111 e sgg.

⁵⁷ Ivi, p. 31.

⁵⁸ Sull'importanza degli apporti del cinema e, in generale, della cultura francese alla formazione di Bufalino, cfr. anche l'intervista fattagli da Leonardo Sciascia, *Che mastro, questo don Gesualdo!*, «L'Espresso», 1 marzo 1981, in «Nuove Effemeridi», a. V, n. 18, 1992, p. 36.

⁵⁹ Intervista a cura di Massimo Onofri, in «Nuove Effemeridi», 18-1992/II, pp. 17-18.

⁶⁰ Intervista a cura di Maria Teresa Marzilla e Daniel Fohr, «Giornale di Sicilia» del 4-1-81.

Bisogna dire innanzitutto che quel cinema è stato per me importantissimo come elemento sprovvincializzante. C'era il cinema francese, quello di Marcel Carné, di Renoir, di Duvivier, che sotto le apparenze populistico realiste era un cinema decadente, simbolista, fortemente letterario. In un film come *Carnet de bal* il protagonista, il grandissimo Louis Jouvet, cita versi di Verlaine. Questo tipo di cinema mi restituiva la letteratura in immagini, era una trasposizione sullo schermo dei temi a me cari: l'amore, la tragedia, la memoria. *Carnet de bal* è un film proustiano [...] una ricerca del tempo perduto. [...] È il cinema del fronte popolare, in cui c'è già il presagio della Maginot che crolla, e di tutta una generazione con essa. C'era poi il cinema americano, per il quale il discorso è un po' diverso. Al di là dei film classici [...] quello che mi tentava parecchio era la commedia sofisticata: mi insegnava a ridere ed era, nell'uggia della provincia brancatiana, un miracolo. La scoperta della commedia sofisticata è andata di pari passo, per me, con quella dei romanzi umoristici di Wodehouse, che oggi vengono riscoperti e che allora costituirono una certa infrazione del conformismo, della lastra di ghiaccio che era la vita negli anni Trenta. Solo in un secondo tempo dalla commedia sofisticata americana e dall'umorismo inglese di quel tipo nacquero, per propaggine, gli umoristi italiani che fecero capo al Bertoldo o al Marc'Aurelio, in apparenza erano inquadratissimi col regime ma sotto sotto eccentrici e asincroni col regime stesso. Il riso è nemico delle dittature. [...] Ma insisterei ancora sull'influenza per me determinante del cinema francese, quello più impegnato di cui dicevo prima. Film come *Carnet de bal*, *Alba Tragica*, *I prigionieri del sogno* — *Les enfants du paradis*, amatissimo, venne dopo — per me sono stati importanti tanto quanto la scoperta di Baudelaire o di Dostoevskij. Invece Steinbeck o Cronin o Faulkner (e ho messo apposta insieme due autori che valgono e uno che vale molto meno, perché allora venivano in qualche modo assimilati) non valsero per me quanto un Duvivier. [...] Insomma tutto questo per me costituiva il cibo quotidiano: erano gli anni in cui ritraducevo Baudelaire dall'italiano in francese, non avendo la possibilità di attingere al testo originale. Era come fare ogni giorno un viaggio all'estero.⁶¹

Dunque, solide basi classiche, letteratura (soprattutto lirica) decadente e simbolista, prevalentemente francese e italiana, stimoli cinematografici. Da qui Bufalino trarrà in parte la linfa per aspetti e temi fondamentali della sua poetica: la malattia, il rapporto tormentato con il divino, la memoria, la morte, il valore al contempo espressivo ed ermeneutico della metafora, l'intertestualità, l'importanza della musicalità della parola letteraria.

GIUSEPPE GUIDO BONANNO

⁶¹ Gesualdo Bufalino: *la diceria dell'untore*, Intervista a cura di Gianfranco Marrone, «Nuove Effemeridi», n° 13/1, 1991.

GLI EBREI DI SICILIA E LA POLITICA NEL MEDIOEVO*

La storia degli ebrei di Sicilia deve essere ripresa alla luce di una riflessione d'insieme sulla questione della formazione dello Stato e dei rapporti instaurati sin dall'insediamento normanno tra l'autorità sovrana e le minoranze religiose. Un'immagine superata è quella, ripetuta infelicitemente negli anni Novanta, all'occasione della ricorrenza dell'espulsione del 1492, dell'opposizione tra blocchi religiosi. Tre vocaboli sono da cancellare: etnia (opposizione etnica ecc.), razzismo e, infine, persecuzione e società persecutrice, vocaboli che ingannano. L'ebraismo è, nel medioevo, una religione, una relazione con la Divinità, non solo una Legge che unisce gli uomini. Come religione, viene vissuta, certo, con i modelli della trasmissione genealogica, ma può integrare dei convertiti, che non mancano in Sicilia, e non presenta dunque i caratteri di una razza o etnia. La conversione al cattolicesimo cancella la qualifica di "ebreo"; il convertito, "neofito", viene pienamente accolto nella società e nella Chiesa e non c'è in Sicilia l'ombra di una "purezza di sangue" sul modello iberico. L'ebraismo, infine, in Sicilia, è una religione riconosciuta, vicina al cattolicesimo, concorrente fino a un certo punto, subalterna ad essa negli effetti legali, ma sempre con passaggi, relazioni e collaborazioni, soprattutto intellettuali e politiche. Infine la Sicilia non è una "società persecutrice". Questo concetto, destinato negli anni Settanta ad unificare le rivendicazioni storiografiche di minoranze religiose e omosessuali casualmente alleate, è presto invecchiato anche per le società che per prime lo hanno applicato: Linguadoca e Spagna. In ogni caso, in Sicilia, la tradizione storiografica che giustificerebbe la sua applicazione è largamente fondata su documenti falsi (il processo preteso degli ebrei di Messina nel 1347 riportato da Zunz, ma inventato da Placido Samperi nel '600) o su fatti improbabili come l'esecuzione degli ebrei

* Queste pagine sono frutto del contributo di Henri Bresc al seminario su *Relazioni e interazioni tra ebrei e cristiani in Sicilia (secoli XIII-XV)*, tenutosi il 27 gennaio 2003 nell'Auditorium della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Catania. Seminario proposto da Clara Biondi, nell'ambito dell'attività scientifica del *Dipartimento di Scienze della cultura, dell'uomo e del territorio*. Pagine in cui l'insigne studioso francese riprende e puntualizza idee e fatti che si trovano più diffusamente esposti nel Suo magistrale volume *Arabi per lingua, ebrei per religione. L'evoluzione dell'ebraismo siciliano in ambiente latino dal XII al XV secolo*, Messina, 2002 [n.d.c.].

di Siracusa a cura di Tancredi nel 1113, notizia che poggia su un "cronista" anonimo, perché inesistente¹.

1. Gli ebrei di Sicilia e lo Stato

All'origine della situazione particolare degli ebrei siciliani, come comunità religiosa e politica, c'è l'eredità dello stato musulmano, ma non pienamente recuperata: il potere normanno non ha voluto, o saputo, mantenere l'unità e la compattezza di una comunità coestensiva al regno teoricamente acquisite nel momento islamico, mantenendone però le istituzioni fiscali e giuridiche.

L'eredità della Geniza

La Geniza del Cairo testimonia della piena realizzazione in Sicilia del modello della comunità religiosa, presieduta dalle grandi Accademie ecumeniche e, contemporaneamente, dalla presenza di una amministrazione particolare estesa a tutti gli ebrei del regno politico, sotto controllo dello Stato musulmano che la delega a un *ra'îs* degli ebrei. Questo funzionario, anche lui ebreo, è di famiglia nobile, legato personalmente allo Stato, al *sultân*; viene chiamato *nâgîd*, o ancora *nâsî*, se è di sangue davidico, sul tipo dell'Esiliarco di Bagdad; le comunità locali hanno così solo una funzione subalterna. Ed è lo Stato solo ad amministrare delle comunità concepite su un modello strettamente religioso, divise dunque a misura dei dibattiti religiosi: Karaiti e Samaritani hanno i propri giudici mentre le due «fazioni», *tayfatayn*, dell'ebraismo nel mondo musulmano, quella che segue il Talmud di Gerusalemme e quella collegata alle Accademie e al Talmud di Babilonia, rimangono un unico corpo.

Lo Stato musulmano realizza dunque pienamente l'unità religiosa. Gli Ebrei di Sicilia partecipano alla cosiddetta "era della comunità", dominata dalle interpretazioni del Talmud e dalla autorità delle Accademie, le *Yeshîvôt*. Una stretta comunione di pensiero unisce i giudici locali, che sono anche commentatori talmudici, e i maestri, *geonîm*, delle grandi istituzioni installate nel cuore del mondo islamico: in Palestina, cioè in Galilea, e a Bagdad o ancora con le nuove autorità intellettuali d'al-Andalus. Il rabbino palermitano Masli'ah dedica il suo libro su Hay Gâôn al «principe» degli ebrei della Spagna, il *nâgîd* di Granada, Samuel Naghrîla. Le autorità religiose, *nâgîd* territoriale, *gâôn* delle Accademie, svolgono allora un ruolo essenziale di inquadramento politico e di direzione giuridica, nel campo dell'autonomia giurisdizionale del mondo dell'Islam. Nel X secolo, in una Sicilia allora minacciata dalla controffensiva di Costantino Porfirogenito, gli ebrei di Palermo si erano indirizzati a un *nâsî*, probabilmente Hasday ben Shaprût, il dignitario andalusino, la cui identificazione

¹ L. Zunz, *Storia degli Ebrei in Sicilia*, in *Archivio storico siciliano*, n.s., IV, 1879, pp. 69-113, pp. 71 e 73.

ora viene contestata, per comunicargli la loro miseria e tentare di ricevere soccorso². Tra il 1040 e il 1060, nello stesso modo, il *Bêt Dîn* della comunità di Palermo scrive al *nâgîd* di Kairouan, Jacob ben Amram. Dalle tre grandi Accademie talmudiche le comunità ricevono appelli generali a dare il loro contributo per garantire le istituzioni d'insegnamento legate alle sinagoghe; delle collette sono destinate a raccogliere fondi in favore delle pie istituzioni di Gerusalemme. Le comunità siciliane si indirizzano invece alle autorità universali per chiedere il loro parere su questioni di diritto personale o di liceità rituale, facendo loro gli arbitri di problemi cruciali d'identità religiosa in un momento di incertezza: Maimonide viene così interrogato dalla comunità di Siracusa alla fine del XII secolo. Ma siamo alla fine di questo periodo di unità.

All'ombra delle autorità ecumeniche di Palestina e di Baghdad, la giurisprudenza talmudica, *halâkhâh*, si è imposta come regola di vita individuale e comunitaria e le autorità locali hanno integrato le «tre corone», i saggi (i magistrati), i cantori e i rabbini, secondo la testimonianza dei documenti siciliani della *Geniza*. Il potere universale appartiene però a queste famiglie di nobili, «principi», *sâr*, che sono anche dei dotti e partecipano alle Accademie.

La relazione col dominio musulmano viene lentamente disciplinata sul modello della *dhimma*, protezione e umiliazione. Nell'isola si applicano le leggi e le usanze discriminatorie vigenti nel nono secolo, e non prima, nel Dâr al-Islâm; lo Stato normanno le riprenderà, e le ritroviamo nella legislazione e nella pratica del Trecento e del Quattrocento: pagamento della *jizya* da parte delle minoranze, obbligo teorico di portare un segno di riconoscimento, proibizione di costruire nuove sinagoghe. Come lo testimoniano quelle *fatwâs* raccolte dal giurista Wansharîshî in Ifrîqiyya che risalgono all'undicesimo secolo gli ebrei erano protetti contro gli effetti della disuguaglianza che è al cuore delle relazioni di *dhimma*: le maledizioni, le manifestazioni di irritazione o di disgusto fisico nei loro confronti erano proibite. Si autorizzavano i musulmani a consumare lo stesso cibo della minoranza e gli ebrei ad utilizzare l'acqua di un fiume cui attingevano i musulmani; i minoritari erano garantiti contro le conversioni forzate e veniva probabilmente autorizzata la costituzione di fondazioni, dette *waqf*, destinate alla cura dei luoghi di culto e al finanziamento di istituzioni benefiche, testimoniate nell'Andalus³.

Notiamo che in tutto il Dâr al-Islâm le relazioni tra musulmani e ebrei sono migliori che non quelle tra musulmani e cristiani: questi ultimi non hanno mai accettato pacificamente la propria riduzione a minoranza nel loro proprio paese, né i tentativi, illegali rispetto al loro statuto di Gente del Libro, di conversione verso di loro, che culminano nell'episodio della conversione forzata e della distruzione delle chiese sotto il *khalîfa* fatimida Hâkim. La loro costante e severa polemica contro l'Islam, tacciato di falsificazione della Rivelazione e di

² A. Scheiber, *Letter from Sicily to Hasdai ibn Shaprut*, in *Geniza Studies*, Hildesheim, 1981, pp. 423-435.

³ H. T. Idris, *Les tributaires en Occident musulman médiéval d'après le Mi'yâr d'al-Wansharîshî*, in *Mélanges d'Islamologie à la mémoire d'A. Abel*, Leiden, 1974, pp. 173-196, pp. 180-181.

immoralismo, e la loro collaborazione politica con Bisanzio in Siria e in Sicilia, poi con la riconquista normanna e con i Crociati, ha condotto a incidenti gravissimi. Gli ebrei, non sospetti di simpatia con Bisanzio (avevano invece profetizzato la sua caduta e aiutato con le armi la conquista araba), non temevano crisi politiche del tipo della distruzione delle chiese successa in Iraq dalla fine del X a tutto l'XI secolo, a misura delle riconquiste bizantine. Ma gli ebrei sono stati anche coinvolti nella doppia tempesta a carattere messianistico e apocalittico che hanno sconvolto Egitto e Siria sotto il Fatimite Hâkim e Africa del Nord e Spagna meridionale sotto gli Almohadi: in ambedue gli ebrei, in totalità, come i cristiani, sono stati costretti alla conversione o all'esilio e tutti gli edifici religiosi, sinagoghe come chiese, sono stati distrutti.

L'età normanna e il nuovo statuto degli ebrei

Lo Stato normanno ha consolidato lo statuto personale e riconosciuto la Legge mosaica come regola di una giustizia particolare: sono i suoi principi. Confermano la continuità con lo Stato islamico e prolungano l'ampia autonomia delle comunità religiose: il privilegio catanese del 1168, emesso dal vescovo, delegato nei poteri comitali, poi reali, stabilisce che *Latini, Graeci, Judaei et Saraceni unusquisque juxta legem judicetur*⁴. L'applicazione delle regole comuni con l'Islam e con il diritto romano assicura la libertà religiosa, la protezione delle antiche sinagoghe, il diritto di proprietà. Ma si deve sempre tenere in conto le restrizioni canoniche, interdizione di esercitare qualsiasi autorità su un cristiano, di circoncidere gli schiavi ed altro. La protezione regia si estende su ebrei e musulmani ed è totale, anche se sottolinea drammaticamente la diversa dignità: la pena collettiva, in caso di omicidio clandestino, è di cinquanta augustali soltanto per un ebreo o un musulmano, di cento per un cristiano⁵.

In tutte le società medievali occidentali, gli ebrei godono di una situazione che rassomiglia molto alla ministerialità, fornendo un servizio onorevole, essendo dunque vicini al potere, ma in uno statuto inferiore. Sotto i Normanni però il servizio regio non è ancora la base della loro prosperità: non troviamo citati tecnici e funzionari prima di Federico II, sotto il quale si conosce solo Gaudio, notaio della Zecca di Messina; niente di paragonabile agli agenti fiscali, ai tesoriери e ai segretari ebrei dei regni cristiani iberici. L'unica funzione stabile svolta dagli ebrei nel regno è la gestione del monopolio della seta grezza e della tintura, affidato agli ebrei di Trani⁶.

Per i Normanni gli ebrei sono stati un gruppo dedicato a servizi economici, approvvigionamento di prodotti preziosi e prestito: nel 1209, le parole "ebrei"

⁴ B. e G. Lagumina, *Codice diplomatico degli ebrei di Sicilia*, I-III, Palermo, 1884-1895, I, p. 12, n° 15 (d'ora in poi Lagumina).

⁵ *Costituzioni di Melfi*, XVIII, *De defensis*; XXVII, *De maleficiis clandestinis* e XXVIII, *De homicidiis et damnis clandestinis*.

⁶ R. Straus, *Gli ebrei di Sicilia dai Normanni a Federico II*, Palermo, 1992, p. 44.

e "prestatori" erano quasi sinonimi⁷, e nel 1231 le Costituzioni di Melfi esentano gli ebrei dalle sanzioni contro l'usura⁸. Non si è aperta la via al monopolio, e i mercanti soprattutto toscani, sono già presenti nel dodicesimo secolo.

La continuità istituzionale è totale con la Sicilia islamica: nel 1187-88 gli ebrei di Siracusa ricevono in enfiteusi dal vescovo di Cefalù un pezzo di terra per ingrandire il loro cimitero. Quest'atto li costituisce in una comunità ufficialmente riconosciuta, una *jamâ'a*, che ha la capacità legalmente riconosciuta di possedere un patrimonio collettivo, chiamato *terra iudeorum* in un documento del 1249. La comunità paga un censo ed è rappresentata da un consiglio. La convalida delle istituzioni ebraiche deve essere stata immediata e ampia, visto che all'occupazione normanna non segue nessun esodo. Il giuramento sulla Tôrah è una regola comune nel Duecento.

Lo sgretolamento dell'autorità universale sul mondo ebraico lascia la monarchia in relazione diretta con i propri ebrei: alla fine del XII secolo l'infelice tentativo di Maimonide di costituire un codice incontestabile della *halâkhâh* giuridica apre una svolta. Le comunità giudaiche si liberano della tutela dei *negîdîm* egiziani, nel generale movimento di indipendenza delle varie congregazioni locali. Nel caso particolare della Sicilia questa emancipazione va di pari passo con il progressivo allentarsi dei contatti tra l'isola e l'Egitto, e lascia le comunità locali in contatto diretto con la monarchia. Non c'è più la figura del *nâgîd*, del *ra'îs al-Yahûd*, ombra dell'autorità dello Stato, e che può rappresentare e proteggere una comunità ora divisa tra unità locali concorrenti. Lascia posto alla tentazione di affidare la protezione e lo sfruttamento fiscale degli ebrei a potentati locali, chiese e feudatari.

La tentazione di feodalizzare gli ebrei è esistita, ma è stata superata: sotto i Normanni, loro sono legati alla monarchia e al fisco senza però che il concetto di "tesoro" sia esplicitamente menzionato. La donazione delle rendite fiscali provenienti dagli ebrei ha lo stesso senso che la donazione di villani, greci e musulmani, ad istituzioni religiose o a feudatari. Questa donazione implica un tipo particolare di servitù, ma non di schiavitù, che si contrappone alla libertà borghese, privilegio degli immigranti latini. Nel 1089, Sichelgaita accorda alla cattedrale di Palermo un sesto delle rendite fiscali gravanti sugli ebrei della città, e poi, dopo la sua morte, la totalità del reddito⁹. Confermando queste rendite, Federico II precisa nel 1211 che questi tributi sono la capitazione (*gisìa*), la gabella del vino e quella del macello, il che implica uno statuto di eguaglianza con i cristiani per il resto della fiscalità, senza nessuna gabella specifica sugli ebrei. L'imperatore rimette alla Chiesa la giustizia sugli ebrei e conferma il monopolio sulla tintura delle stoffe, esercitata evidentemente da ebrei¹⁰: essi sono dunque considerati *homines Ecclesie*. Adelasia e Ruggero donano a San

⁷ ASP Tabulario della Magione pergamena n. 17: 1209.

⁸ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 17, n° 20.

⁹ R. Pirri, *Sicilia Sacra*, terza ed. a cura di A. Mongitore, Palermo, 1733, p. 75.

¹⁰ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 12, n° 16, e p. 14, n° 17.

Bartolomeo di Lipari le "decime" degli ebrei di Termini, cioè la vecchia tassa romana e bizantina, non le decime sacre¹¹. Gli ebrei dei domini feudali erano dunque dati in proprietà fiscale ai signori: nel 1095, Roberto d'Eu, signore di Fitalia, possiede nel proprio feudo almeno un ebreo, forse un artigiano, che dona al monastero di Lipari per completare una *platea* di trenta villani, cioè un casale¹². L'esistenza di rapporti di protezione e di servizio tra ebrei e grandi lignaggi feudali nel Trecento fa però sospettare una continuità di questi rapporti fin dall'età normanna; questa donazione segnalerebbe una partecipazione continua degli ebrei alla ministerialità siciliana.

In questa struttura fiscale, gli ebrei conservano il ruolo particolare di immigranti privilegiati, come attesta nel 1239 la risposta di Federico II al segreto Oberto Fallamonaca: preoccupato di veder diminuire il flusso degli immigranti, il sovrano non vuole che gli ebrei della Gharb, sparsi per l'isola, siano costretti a risiedere a Palermo¹³.

Una seconda religione di Stato?

Al di là delle regole basilari, che sottolineano l'inferiorità dei seguaci dell'Antico Testamento, imposizione del segno sui vestiti, proibizione di ogni traccia di superiorità, divieto di costruire nuove sinagoghe e pagamento di una capitazione, la *gisìa*, lo statuto religioso dell'ebraismo gode di un consenso completo, in quanto culto di un Dio unico, con riti e cerimonie che i cristiani non esitano a provocare quando contribuiscono all'unità politica dello Stato siciliano e della Corona d'Aragona: nel 1479, gli ebrei di Palermo, in quanto servi della Camera regia, sono invitati a celebrare nella sinagoga, debitamente ornata e decorata a lutto, "li obsequii et actu lugubri et mestusu" per la morte di re Giovanni, intorno a un catafalco, *tabuto*, e, poco tempo dopo, ad organizzare "solemnitati di allegria e festa" per l'avvento al trono di Ferdinando il Cattolico¹⁴. In altre occasioni, si impegnano a pregare continuamente per la salute del re.

La riconoscenza legale e il rispetto per la legge mosaica comporta delle libertà e dei privilegi particolari: diritto di andare in giro di notte senza luce il venerdì sera, esenzione di tribunale il sabato, accettazione del giuramento sulla Tôrâh, testimoniato fin dal 1287 a Cefalù¹⁵, giuramento che si fa posando le mani sui rotoli della Legge. Il ruolo ne è ambiguo: viene richiesto dagli stessi ebrei, in particolare nell'ambito delle relazioni con il fisco, ma le comunità cercano anche di evitare ai loro membri il terrore e il senso di costrizione che

¹¹ C. A. Garufi, *Il più antico diploma purpureo con scrittura greca ad oro della cancelleria normanna di Sicilia per il protonobilissimo Cristodulo*, in *Archivio storico siciliano*, n.s., XLVII-XLVIII, 1927, pp. 105-136, p. 136.

¹² L. T. White, *Il monachesimo latino nella Sicilia Normanna*, Catania, 1984, doc. I, p. 383.

¹³ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 20, n° 22.

¹⁴ Lagumina, *op. cit.*, II, p. 244, n° 621.

¹⁵ BCP QqH8, f° 683; 13.9.1287; Baraha de Samuele, ebreo di Cefalù, riconosce un prestito da Biviano de Baldo per *Legem Moysi qua credit ipse salvari*.

comporta il cerimoniale e preferiscono giurare sulle frange, *sîtsît*, del vestito, *tacta lacinia vestimenti ad Legem mosaycam*¹⁶.

Un altro indizio della legalità della religione ebraica si coglie nel finanziamento pubblico delle scuole: nel 1460 i giurati di Catania esentono i maestri di scuola ebrei dall'imposta della colletta generale, "tanto per effetto della legge mosaica che dell'osservanza continua"¹⁷. In alcuni casi le autorità arrivano anche a sovvenzionare l'insegnamento: per esempio nel 1407-1408 il comune di Palermo assegna una somma annuale di cinque onze all'insegnante della Giudecca sulle rendite della gabella della "Piscaria"¹⁸.

L'ingresso nella familiarità regia

La relazione tra la monarchia e i suoi ebrei non si è stabilita tramite l'amministrazione fiscale o i servizi finanziari, bensì attraverso la medicina: gli ebrei siciliani hanno sviluppato gli studi anche per ottenere e confermare l'accesso alla Corte reale, sul modello di Maimonide, medico di Saladino. La familiarità regia corona una carriera eccezionale, garantisce l'esenzione della *gisìa* e dell'*augustale*, dalle collette e da altre imposte e mette il medico in una sfera diversa, al riparo dalle giurisdizioni locali, anche da quella stessa degli ebrei, in una prestigiosa situazione di intermediario tra comunità e monarchia. Maestro Gaudio, di Palermo, nel 1328, è chiamato al servizio, e dunque al capezzale, di Federico III¹⁹; maestro Aron, di Messina, è medico di re Ludovico, e suo figlio, Gaudio, sarà al servizio di Federico IV nel 1376 e di Martino nel 1396, con un salario di sei onze l'anno. Almeno nove medici ebrei entrano a far parte della *familiaritas* regia tra il 1398 ed il 1413, e nel 1361 Vita Susen, originario di Terranova e abitante a Mineo, ottiene il privilegio dell'esenzione fiscale per i servizi resi al giovane duca d'Atene, Federico, cugino di Federico IV. Questo rapporto privilegiato con la Corona raggiunge l'apice nel periodo in cui Mosè de La Bonavoglia è giudice supremo, poi si spegne. L'esenzione fiscale, eredità del privilegio talmudico, che la estendeva ai saggi e ai rabbini, irritava le comunità: i proti di Girgenti fanno annullare quella di Maestro Daniel Balbu nel 1490, e quelli di Palermo impongono le tasse ai medici nel 1489²⁰.

Nella Sicilia del Tre e del Quattrocento, la medicina assume dunque il ruolo classico di porta che apre il favore del principe e stabilisce un legame nuovo tra potere regio e un mondo ebraico che la monarchia conosce male e aspira a controllare meglio: i medici saranno dunque i rappresentanti naturali della Corte regia e della persona del re destinati a unificare le comunità.

¹⁶ D. Abulafia, *Le attività economiche degli ebrei siciliani attorno al 1300*, in *Italia judaica*, V, *Gli Ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*, Roma, 1995, p. 89-95, p. 94.

¹⁷ M. Gaudio, *La comunità ebraica di Catania nei secoli XIV e XV*, Catania, 1974, p. 106.

¹⁸ ASP Secrezia di Palermo Lettere 352, f° 193: *Dati su a li dicti* [Salamuni Racca e Callufu di Naru] *per lu soldu di lu lor mastru di scola*.

¹⁹ S. V. Bozzo, *Note storiche siciliane del secolo XIV*, Palermo, 1882, p. 365.

²⁰ Lagumina, *op. cit.*, II, p. 551, n° 847.

Statuto servile e cittadinanza

La qualifica di *servi Regie Camere* viene utilizzata soltanto nella documentazione regia e per esprimere l'immediatezza dei rapporti con la Corona, mentre i notai qualificano gli ebrei solo in rapporto a statuti e privilegi delle "terre" di cui sono *habitatores*, o delle città di cui sono cittadini, *cives*. Gli ebrei conservano i propri statuti e privilegi fiscali anche quando emigrano, con grande scandalo tanto della città lasciata, che perde i propri contribuenti quanto della "terra" dove si stabiliscono e dove non pagano le tasse.

In Sicilia, come in tutta Europa, lo stato servile implica innanzi tutto una protezione esclusiva e gli ebrei se ne servono contro le giurisdizioni private e municipali; nel 1392 la comunità di Siracusa si definisce "umile e servile università" ma soltanto per enumerare una formidabile lista di privilegi, quasi completamente approvata dal *placet* regio, e nel 1474 gli ebrei di Trapani si proclamano *servi di la Regia Cammara et chitadini*, per rivendicare il privilegio di commerciare in alto mare. La rinuncia della Chiesa alla propria giurisdizione è, in effetti, rapida, e lascia gli ebrei siciliani in relazione esclusiva di protezione con lo Stato. Restaurata e allargata anche prima dalla conquista angioina, a Girgenti, per esempio, dove il vescovo ha ottenuto le rendite fiscali degli ebrei nel 1255²¹, la competenza della giustizia vescovile rimane comunque molto varia a seconda dei vescovati: limitata solo a qualche caso a Messina e a Mazara, è molto ampia a Palermo. L'inchiesta di Federico III del 1334 ricorda la donazione di Federico II, il pieno possesso della giurisdizione da trent'anni, cioè da un tempo che garantisce la buona memoria e protegge contro la prescrizione, e dà esempi del suo esercizio²². Ma questi privilegi cadono presto in disuso. Dal 1321, su iniziativa dell'infante Pietro, la Curia dà inizio ad una politica di sistematico richiamo, eliminando le giustizie private²³. Nel 1340 e nel 1347, l'infante Giovanni proibisce al vescovo di Messina di citare in giudizio prima i protti della città, poi gli ebrei di Randazzo; nel 1340, Pietro II vieta all'arcivescovo di Palermo di occuparsi delle cause tra secolari. E re Ludovico, nel 1348, interdice alla giustizia ecclesiastica di Palermo di convocare gli ebrei, in particolare per i reati di usura²⁴, sottolineando l'odio che spinge a citare gli ebrei davanti alla giurisdizione episcopale, e il legame esclusivo di servitù tra gli ebrei e la regia Camera.

La Curia mostra lo stesso atteggiamento nei confronti dei protettori interessati e le Costituzioni del 1324 proibiscono di "favorire" di ebrei contro il fisco: nessun nobile, conte, barone, cavaliere o borghese può prendere un ebreo sotto

²¹ P. Collura, *Le più antiche carte dell'Archivio capitolare di Agrigento*, Palermo, 1961, p. 114.

²² Lagumina, *op. cit.*, I, p. 50, n° 53.

²³ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 42, n. 41°; il 12 maggio 1321, su richiesta degli ebrei di Marsala, sopprime la giurisdizione del vescovo di Mazara.

²⁴ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 115, n° 80 et p. 126, n° 75; provvedimenti rinnovati e confermati fin dal giugno del 1392 da Martino l'Umano.

la sua protezione²⁵. Martino d'Aragona e Alfonso il Magnanimo però non esiteranno a lasciar ricadere le Giudecche demaniali sotto la giurisdizione di grandi personaggi o di alti ufficiali: Gonsalvo d'Ayçoça, "giudice ordinario e protettore" nel 1396, poi il maestro secreto Gispert d'Isfar, il giurista Antonio de Pisis sugli ebrei di Palermo, Bernat Requesens su quelli di Sciacca. Non si tratta però di modificare lo statuto degli ebrei, alienandoli dalla Curia, ma di consentire ai titolari di alcuni uffici o ai membri della Curia di approfittare di ammende, confische e redditi provenienti dall'esercizio della giustizia. Si viene a creare allora una nuova figura, quella del governatore degli ebrei, protettore certamente interessato ma non per questo meno apprezzato dagli stessi ebrei: la Giudecca di Girgenti dichiara, nel 1459 di aver avuto sempre, da quarant'anni, *persuni justi et favorabili*, in particolare Federico de Montaperto, *favorabili et çelaturi di la justicia*²⁶.

Lo statuto servile, interpretato come relazione privilegiata e di servizio con la maestà del re, autorizza pienamente la testimonianza di ebrei nei loro affari interni, anche se dei cristiani intervengono quasi sempre negli atti notarili tra ebrei. Dall'infamia, proclamata dalle Costituzioni del 1310, in un contesto di messianismo francescano, sul piano giuridico rimane dunque solo la proibizione di testimoniare contro i cristiani. Nel Trecento la servitù teorica porta dunque al completo riconoscimento della cittadinanza degli ebrei: la formula appare per la prima volta nel 1287, riferita a Busayt Nachui²⁷, e attesta che gli ebrei godono di tutti i particolari privilegi accordati alle città, in particolare dei benefici fiscali eccezionali legati alla cittadinanza di Messina poi estesi a Trapani e a Malta, considerata come una "strada di Messina". Dal 1321 al 1349 il comune di Palermo, su trentotto attestazioni di cittadinanza, ne riserva cinque a cittadini ebrei²⁸: tre sono mercanti, difesi contro i gabelloti, uno, Hagegius Bricha, si è rifugiato a Trapani dopo le violenze del 1348 a Palermo e viene tassato là *indebite*²⁹; il quarto, Farionus Chaluf, arrestato a Polizzi su denuncia di un altro ebreo, deve godere del privilegio di essere giudicato a Palermo³⁰. In caso di fallimento, gli ebrei possono così approfittare dei privilegi economici comuni: moratorie, libertà di emigrare in una "terra" che gode del diritto di *affidare*, totale cessione dei beni ai creditori, evitando così la carcerazione per debiti, diritto al *refugium domus*, ossia

²⁵ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 39, n° 39.

²⁶ Lagumina, *op. cit.*, II, p. 7, n° 471.

²⁷ P. Burgarella, *Le imbreviature del notaio Adamo de Citella a Palermo (1° Registro: 1286-1287)*, Roma, 1981, p. 142, n° 229.

²⁸ Ma nessuna prima del 1321-1322 (su 42 attestazioni), e nessuna tra il 1350 e la fine del secolo (su solo quindici lettere del tipo): sembra che ci sia stata un'esplosione della partecipazione degli ebrei palermitani al commercio, e i documenti mancano dopo. Le fonti sono gli *Acta Curie Felicis Urbis Panormi*, pubblicati dal Comune di Palermo.

²⁹ C. Billello-A. Massa, *Registri di lettere (1348-49 e 1350)*, a cura di, Palermo, 1993 (*Acta Curie Felicis Urbis Panormi*, 8), p. 209, n° 161: 22 giugno 1349.

³⁰ L. Sciascia, *Registri di Lettere (1321-1322 e 1335-1336)*, a cura di, Palermo, 1987 (*Acta Curie Felicis Urbis Panormi*, 6), p. 53, n° 32: 12 giugno 1322.

il divieto di far uscire a forza un cittadino di casa per una causa civile. È sempre presente l'affermazione della cittadinanza, anche se accompagnata da qualche riserva, secondo la formula dei giurati di Catania: *benki siano Judei su chitatini di Catania et gaudinu li privilegii comu Christiani*³¹. Notiamo che questi cittadini sono armati e possono far parte delle forze mobilitate: la loro partecipazione alle guardie notturne è ampiamente attestata a Malta, a Catania (tredici turni di sei uomini per volta), a Sciacca, a Termini, a Trapani, a Messina. Ed era un grosso peso per gli ebrei influenzati dalla cultura dell'esenzione e del privilegio, che ripetevano il luogo comune della pavidità, dicendosi *Timurusi, pussilanimi et timurusi*, come scusa e presentavano la costante richiesta di farsi esentare.

Qualche punto merita di essere chiarito: il legame tra statuto degli ebrei e sfruttamento fiscale è regolarmente ribadito dagli autori. Nella realtà il peso fiscale che grava sugli ebrei è un po' più pesante che non sui cristiani: la parte della colletta pagata dai primi viene calcolata in funzione di una ricchezza mobile maggiore; l'imposizione di una tassa di capitazione fa parte dei segni simbolici dell'abbassamento della condizione degli ebrei: la *gisìa*, antica, è molto modesta; a Palermo *combien?* L'essenziale del peso fiscale è la fiscalità indiretta, il peso delle gabelle sul commercio e sul consumo: in questo campo c'è una perfetta uguaglianza. A che cosa corrisponde dunque il concetto di "tesoro" della monarchia che compare solo nel 1421³²? Introdotto in base all'esperienza aragonese, il concetto indica il dovere di protezione da parte della monarchia. Poi, nel Quattrocento, a misura di una pratica politica pattista, vengono introdotte delle collette particolari e separate sulle singole Giudecche, in cambio di indulti o privilegi concessi dalla monarchia, o in caso di doni graziosamente offerti al re. La pressione fiscale è accresciuta, ma non senza contraccambi durante l'*Amprisa* napoletana di Alfonso il Magnanimo e durante la rivoluzione catalana, quando le necessità dell'armamento si impongono alla politica fiscale, ma il ristabilirsi dell'autorità regia e la pace riportano il peso fiscale a livelli tollerabili. Le Giudecche non sono mucche da mungere a piacimento; ricche, ma fragili, non sono paragonabili alle potenti Giudecche dell'Inghilterra o della Champagne nel '100 et nel primo '200; in Sicilia il volontario rigetto dell'usura non consente il rifornimento costante della ricchezza e vieta assolutamente uno sfruttamento illimitato.

Una seconda domanda s'impone, quella del senso dei molti servizi personali che appaiono nella documentazione soltanto tarda: sono il segno tangibile della "servitù della Camera"; ed è un ampio movimento di liberazione e codificazione che li rivela e che ne elimina gli aspetti in contrasto col comune sentimento di *umanità*. Nel 1347 e nel 1377, si verificano le prime limitazioni a Palermo e a Messina; tra il 1392 e il 1407, un'ondata di privilegi provoca qualche protesta; e si hanno ancora esenzioni e limitazioni, dal 1413 al 1423. Sono angarie legate alla presenza, reale o simbolica, del principe, bisogna ripulire la sua residenza,

³¹ M. Gaudioso, *op. cit.*, p. 103-104.

³² Lagumina, *op. cit.*, I, p. 368, n° 301; il 6 giugno 1421: *volentes ipsos Judeos, utpote non minimam partem thesauri, ut decet, favorabiliter pertractare*.

castello o palazzo; gli ebrei sono tenuti ad alloggiare gli ufficiali (è la *posata*), a fornire i letti ed altro. Questi servizi personali non sono mai messi in questione, sono considerati come giusti, ma riservati strettamente al principe e ai suoi rappresentanti. Ma la prestazione più interessante è la fornitura obbligata della bandiera, la *bandera signi nostri*, con lo stemma e i colori reali, che indica l'immediato legame tra ebrei e potere statale. Era un servizio onorifico: gli ebrei di Messina sono incaricati della pittura della galera che portava la bandiera regale, e quelli di Palermo di fornire la bandiera della galea che capitaneava una squadra, ma soltanto di questa.

Lo Stato non esita ad affidare funzioni fiscali ad ebrei, ma solo marginalmente. Nel 1444, Muxexi Melemmedi è secreto di Pantelleria, gestore del Fisco nell'isola; gli succede un parente, Salamuni Malamet. Si tratta di un'isola popolata di musulmani, ai margini del mondo siciliano, che a sua volta non ha mai conosciuto situazioni come quella andalusa o egiziana, o ancora catalana e castigliana, in cui gli ebrei assumevano le funzioni di immediati collaboratori del principe, vizir o baiulo.

2. All'interno dello Stato: l'autonomia

L'autogoverno

A partire dal 1270 i documenti segnalano un'autorità comunitaria fondata sulla collaborazione/concorrenza, dei così detti "ordini" o "corone", i saggi, i magistrati, ed infine i cantori, eredi del sacerdozio, incaricati delle cerimonie. La terza "corona" allarga la propria competenza dalla celebrazione dell'ufficio a tutti gli aspetti rituali della vita comunitaria: nel 1270 Maborach Faddalkassem accumula il *presbiteratus*, la *scannaturia* ed il tabellionato di Palermo³³, le funzioni cioè di cantore, di macellaio rituale e di notaio. Due anni dopo, maestro Suleimanus occupa la stessa carica di *sacerdos* a Trapani³⁴. L'accento viene messo sugli aspetti rituali, sulle conoscenze tecniche, ma questo titolo di "maestro" rivela la capacità rabbinica, di insegnante, e dunque la scienza talmudica di Suleimanus. Dopo, nel 1283, a Palermo si parla di un *magister*; ma nel 1292-1293 si oppone un *prothus* a Palermo e un *magister legis sinagoge* a Trapani. Sono due dottrine, e due poteri: a Trapani prevale il rabinato nella definizione e nell'esercizio dell'autorità, mentre il proto esercita una magistratura che potremmo chiamare civile, se alla sua base non ci fosse comunque la gestione di una comunità religiosa. A Monte San Giuliano, nel 1298-1299, la carica di *prothus et syndicus* è occupata successivamente dal fabbro Juda, poi da Saul de Challono e da Chilfa de David, anche lui fabbro³⁵. La piccola congregazione

³³ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 23, n. 26.

³⁴ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 23, n° 26.

³⁵ A. Spati, *Il Registro del notaio ericino Giovanni Maiorana (1297-1300)*, Palermo, 1982, pp. 62 e 94.

contava allora due medici e la magistratura elettiva è indipendente dal sapere talmudico. Ogni comunità si organizza dunque in una "università", con magistrati, chiamati *proti* ed eredi dei *parnâsim* del mondo ebreo tardoantico. Il modello è quello dell'istituzione municipale, elettiva e annuale, che si impone dappertutto in Sicilia tra il 1282 e il 1325.

L'istituzione rimane comunque sfumata, aperta a modifiche di titoli e funzioni, e, guardando a tutta la Sicilia, si nota la concorrenza di diversi modelli, consiglio con un maestro riconosciuto o nominato senza limiti di tempo o con un proto unico, anche proto a vita, *rays* e *mastru di ligi*, unendo rabinato e direzione politica, verso il 1400, e un'evoluzione agevolata dalla monarchia, verso il modello unico del consiglio, con due o tre proti e dodici eletti. Il regime dei Dodici si sviluppa a partire da Palermo, viene regolato da Martino nel 1397 sulla base del censo: quattro ebrei *de statu majori*, quattro *de statu mediocri*, quattro *de statu minori*, eletti ogni anno, si succedono a rotazione, a tre a tre di tre mesi in tre mesi, secondo un ciclo che garantirà onestà e sorveglianza³⁶. Nel 1421 i capitoli richiesti da tutte le Giudecche del regno prevedono che questo regime sia esteso dovunque³⁷. Si è dunque creato un sistema generale delle Giudecche del regno: annualità, governo di un consiglio, moltiplicazione dei proti. Il re ha partecipato alla creazione di questo diritto politico comune, imponendo agli ebrei di Sciacca a scegliere i loro ufficiali secondo l'uso e la consuetudine delle Giudecche di Messina e Trapani, e poi estendendo anche a Mazara queste usanze di Palermo, Messina e Trapani, che comporta la condivisione dei privilegi³⁸. La monarchia segue una tendenza forte a unificare, a semplificare, a creare gli istituti rappresentativi di cui ha bisogno per assicurare il dialogo e il consenso, nonché la riscossione comoda e rapida dei contributi.

I conflitti interni: come fare politica

La procedura elettorale unisce designazione da parte degli ufficiali o da *ydonei*, voti anonimi (*ceduli*) e estrazione a sorte (*xictari li xorti*). Non sono delle procedure aperte, ma un misto di negoziati e di unanimità di facciata: l'autorità non deriva dall'elezione, ma dalla creazione di un ufficiale pubblico in nome del re. Il magistrato ha la superiorità sulla massa senza capo. Ma sappiamo di situazioni di monopolio, come quella denunciata a Piazza nel 1455 (quaranta ebrei hanno fatto un giuramento reciproco, impadronendosi così del controllo della sinagoga³⁹) e a Trapani el 1476 (i proti, maggiorenti e giudici hanno prestato giuramento di riservarsi reciprocamente i voti⁴⁰). 'Obadiah de Bertinoro,

³⁶ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 183, n° 150.

³⁷ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 371, n° 302 e p. 376, n° 304 (22 ottobre 1422).

³⁸ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 210, n° 157; il 12 luglio 1399 (Sciacca); e p. 247, n° 189; il 7 ottobre 1403 (Mazara).

³⁹ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 556, n° 168.

⁴⁰ Lagumina, *op. cit.*, II, p. 210, n. 599.

nel 1486, accusa anche i Dodici di Palermo di comprare le cariche e commettere degli abusi.

I conflitti in seno alle comunità vertono essenzialmente sul controllo della gestione finanziaria; la regola esigeva che la verifica dei conti (*sindicatus*) venisse effettuata di volta in volta dai proti successivi, la sorveglianza sulle nomine degli ufficiali e un buon accordo con la Curia erano dunque le chiavi per uscirne con onore, evitando l'inchiesta e la prigione. L'accusa ricorrente è quella di furto, frodi e rapine. Il divieto di ripresentarsi per lo stesso ufficio per un anno successivo (a Catania, nel 1435 e nel 1467) o quello di fare parte di due diversi collegi contemporaneamente, proti e tassatori, erano regole destinate ad evitare l'insabbiamento degli affari grossi e il monopolio. Questa diffidenza verso il possibile cumulo dei mandati si spiega con la costante preoccupazione di evitare le critiche per favoritismi fiscali o ingiustizie. Si cerca anche di vietare la presenza di più di un membro per ogni gruppo familiare nel consiglio, per esempio a Girgenti nel 1488 *per parentato seu genia*⁴¹. Ma i cognati? Come contabilizzarli?

Il confrontarsi dei ricchi e dei poveri appare anche attraverso la volontà di associare *maiores*, *mediocres* e *minores* nella gestione degli affari e delle finanze comunitarie. Si tratta di prevenire la secessione di massa o la fondazione di istituzioni "popolari", di cui si ha qualche esempio, e ad evitare la necessaria repressione. Anche se la fraseologia delle ordinanze insiste sulla qualità dei notabili (*maiuri et plui experti*) e sulla temerarietà degli oppositori, i testi rivelano il divario economico tra *ricchi* o *facultusi*, *mizani* e *poviri*, e la diffidenza dei gruppi dirigenti: a Palermo, nel 1453, sette cariche vengono riservate ai *princhipali*, tre ai *mediocri*, contro due soltanto ai più modesti, e si parla ancora dei *meglu di li minimi*. La tripartizione, universale, qui, è soprattutto un'apparenza, senza realtà sociale, un modo di mascherare l'aggravarsi delle tensioni tra i due poli.

Chi governa e rappresenta le comunità delle città e delle "terre"? La bilancia pende chiaramente verso le famiglie ricche e potenti, presenti ad ogni elezione, mercanti, medici, ma non precipita mai, e i notabili lasciano sempre un posto agli artigiani. Ma in mancanza di un salario per i compiti impegnativi dell'amministrazione, questi ultimi sono sempre tentati di lasciare governare gli abbienti. L'"aristocrazia del sapere e del merito", teoria dell'organizzazione della Giudecca in Spagna, ha trovato in Sicilia un'espressione concreta.

Un tentativo di eversione del "buon governo" della Giudecca di Messina viene descritto nel 1445: rivela i meccanismi e il vocabolario della lotta tra il partito popolare e i *maiores et proceres*, "detrimento della cosa pubblica", "cospirazione". Gli ebrei poveri si sono costituiti in una confraternita o ospedale, legittimata dall'opera di assistenza, e osano invitare tutti gli ebrei a riunirsi sotto il pretesto di un'inchiesta sulla gestione dei beni della sinagoga, costituiscono un *sindicatus*, accusando i magistrati di usurpazione dei beni comunitari. Il loro leader, David Rigitini, invia al viceré un procuratore, Salomon Rabibo, semplice

⁴¹ Lagumina, *op. cit.*, II, p. 425, n° 750.

fabbro, "eletto dai detti poveri"; raccolgono delle collette, resistono alle pene pecuniarie che gli vengono inflitte probabilmente dalla Corte stratigoziale di Messina: non possono pagare, visto che sono *pauperrimi... et nichil penitus habent*. Bisogna dunque ricorrere a misure più efficaci, e l'esilio e il carcere, un anno per volta, colpiranno quelli che osano riunirsi. Il consiglio dell'ospedale viene sciolto e unito alla confraternita di tutta l'"Università degli ebrei". Ma altrove si evita lo scontro: nel 1453, a Catania, dove l'opposizione dei poveri è animata dalla famiglia Sosi, i maggiorenti, più abili, aprono alle rivendicazioni dei popolari e accettano che siano eletti due ufficiali tra *lu meglu di li minimi*⁴².

La tensione sociale tra ebrei ricchi e poveri, in Sicilia come in Provenza o in Aragona, verte sulla ripartizione del peso fiscale: nel 1451 e poi nel 1454 i poveri si lamentano a Messina⁴³. Nel 1454, maggiorenti e protti di Trapani sono accusati da un gruppo di contestatori di aver imposto una colletta di testa loro, senza consiglio⁴⁴. Nel 1457, invece, sono i ricchi di Catania a denunciare l'ingiustizia degli ebrei poveri scelti come tassatori⁴⁵. Si arriva a vere e proprie accuse di furto, nel 1455, a Trapani.

I conflitti all'interno dell'ebraismo siciliano si tingono comunque di una violenza dissacratoria, e le proteste e le accuse contro i rabbini esprimono un vigoroso pensiero popolare che minaccia l'istituzione e ricorda il karaismo. Nel 1443 il re autorizza i protti e i maggiorenti di Palermo a castigare con severità "la dissolutezza e l'insolenza degli ebrei, che nei giorni di festa passeggiano nelle piazze e nelle strade del Cassaro e della *Giudecca* di Palermo senza scopo (*vagantes*), in cerca di briga (*verbosi*), suscitando tensioni e risse con la loro impudenza". Il re consente all'applicazione di pene piuttosto pesanti: fustigazione, pubblica bastonatura, mutilazioni⁴⁶. Il contesto degli anni Quaranta del Quattrocento è di generica insubordinazione, di contestazione della pressione fiscale; all'interno del mondo ebraico, si giunge alla dissacrazione delle feste e del Sabato, alle violenze verbali e alle liti. L'improvvisa comparsa nei capitoli delle Giudecche siciliane del crimine di *melsin*, che significa propalazione dei segreti della vita interna delle Giudecche, sottolinea la virulenza delle opposizioni: già in Aragona, almeno dal 1346, questa propalazione era punita con la morte, come in Castiglia, e diverse condanne sono effettivamente testimoniate. Nel 1393, il grande rabbì Josep Abenafia ottiene da Martino il diritto alla pena di morte, per colpire questo crimine⁴⁷. Il tribunale costituito per punire i *melsini* doveva affidare l'esecuzione della pena al regio capitano.

Nella Sicilia ebraica del Tre e Quattrocento la lotta politica è continua, mascherata nei documenti dal discorso convenzionale e moralizzante indirizzato al principe per chiedergli l'aiuto del braccio secolare: gli oppositori sono sempre

⁴² Lagumina, *op. cit.*, I, p. 516, n° 395.

⁴³ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 510, n° 391.

⁴⁴ AST Not. Castiglione 2, f° 21; il 9 ottobre 1454.

⁴⁵ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 586, n° 440.

⁴⁶ ACA Canc. 2842, f° 120; il 9 settembre 1443.

⁴⁷ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 146, n° 100.

degli "ebrei temerari". L'ipotesi di conflitti tra fazioni di famiglie, intrecciate con lotta di classe sul fronte fiscale è suggerita anche dalle denunce. Ma nell'esaminare i casi concreti, come Siracusa tra il 1392 e 1398, famiglie e partiti sembrano tutt'altro che unanimi nelle scelte politiche, e non offrono sempre le stesse costellazioni di alleanze: i Ragusa di Siracusa si dividono. La visione della vita delle comunità come dominata da ampi clan familiari non è inverosimile, ma deve sempre lasciare un posto alle scelte individuali, alle ambizioni. L'esempio di Palermo permette di dimostrare l'esistenza di gruppi contrastanti anche all'interno dell'ambiente chiuso dei grandi rabbini.

Il tentativo di un governo dei grandi rabbini

Il potere morale assunto dalla *kalâkhâh* e il peso dei rabbini sulla società ebraica siciliana si esprimono innanzi tutto nell'uso frequente della scomunica (*herêm*), che colpisce in primo luogo coloro che si rifiutano di obbedire alle ordinanze e di partecipare alle tasse comunitarie. La scomunica garantisce anche la solidarietà, impedendo di attentare all'onore familiare, colpisce dei crimini che possono sembrare minori, come il gioco dei dadi e mostra la preoccupazione di proteggere famiglia e patrimonio contro le passioni distruttrici, ma si lasciano percepire numerosi movimenti di contestazione e proteste. L'uso dello *herêm* era mal vissuto perché il procedimento aveva per obiettivo primario di far rispettare l'autorità assoluta dei rabbini, senza il parere degli ufficiali, senza processo e senza sentenza, senza che fossero resi pubblici i motivi e senza proporzionalità della pena. Poteva essere vissuto come un colpo di Stato, una presa di potere.

L'obiettivo finale del governo rabbinale è, come in Spagna, la federazione delle *aljame* sotto la guida del gran rabbino, giudice supremo delle comunità. Per il potere regio, come l'ha messo in luce Salvatore Fodale⁴⁸, la nomina di un giudice generale è una garanzia di disciplina e di unità, sul modello della Chiesa romana; per i rabbini è l'occasione di imporre delle nuove ordinanze conformi alla concezione morale, a volte nuova, che hanno elaborato. Secondo una regola comune i giudici generali sono scelti nella ristretta cerchia del principe, provocando la vigorosa resistenza delle comunità, attaccate all'antica autonomia. La Sicilia ebraica entra malvolentieri nell'era degli ebrei di Corte, del rabbinato e anche dell'unione di tutti gli ebrei in una unica comunità: la prima tappa dell'istituzione viene realizzata dalla dinastia catalana e per iniziativa di un rabbino straniero, medico regio.

La giudicatura centrale viene creata nel 1396 per maestro Josep Abenafia, originario dall'Aragona, venuto nel 1393 con i conquistatori catalani come medico regio, poi "giudice universale di tutti gli ebrei del regno secondo la legge ebraica"⁴⁹, e assessore presso il "giudice ordinario e protettore degli ebrei"

⁴⁸ S. Fodale, «Mosè Bonavoglia e il contestato Iudicatus generalis sugli ebrei siciliani», in N. Bucaria, a cura di, *Gli Ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo. Studi in onore di Monsignor Benedetto Rocco*, Palermo, 1998, pp. 99-109.

⁴⁹ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 166, n° 123; il 10 febbraio 1396.

Gonsalvo d'Ayçoça. Il potere affidatogli è molto vasto: giudizio civile e criminale di tutte le cause riservate alla legge di Mosè, creazione dei giudici delle comunità e degli ufficiali, fabbricieri e tesoriери delle sinagoghe. Dimostra un atteggiamento altero, chiedendo nel 1396 al re l'autorizzazione di poter pregare solo, o con un compagno di sua scelta, nel suo *studium artis medicine*, o altrove, e di potervi fare un ufficio completo⁵⁰. Animato da una rigida concezione morale, mette fine all'usura tra ebrei e cristiani, proibisce i giochi con soldi o d'azzardo, il matrimonio precoce tra bambini, vieta le prefiche nelle sue ordinanze, *taqqanôt*, del 1399⁵¹.

Si scontra ben presto con l'ostilità delle comunità, che lo costringe a chiedere l'aiuto del braccio secolare. Il diritto di nominare i giudici assessori privava le oligarchie locali e la sorveglianza sulle finanze delle sinagoghe era particolarmente malvista nell'atmosfera di contrasti tra fazioni. Nel 1405, a Palermo, un gruppo di "invidiosi" impedisce ai giudici creati da maestro Josep Abenafia di assumere le loro funzioni⁵². Si formano due partiti: dalla parte del giudice universale si schierano dei dotti, medici e rabbini insieme, e famiglie prestigiose, la nobiltà del sapere e della ricchezza, e dall'altra degli ebrei dalle parentele ignote. L'arrivo di maestro Josep sembra aver precipitato un'evoluzione oligarchica dell'ebraismo siciliano, suscitando per contraccolpo un ebraismo popolare. Le città di Palermo e Messina chiedono congiuntamente la revoca del giudice universale⁵³. E, alla sua morte, nel 1408, maestro Josep non sarà rimpiazzato.

Il ritorno della dignità di *deyancheleli* nel 1420 conferma questo orientamento oligarchico: la scelta di Alfonso cade su maestro Mosè de La Bonavogla di Messina, dottore in arti e medicina all'università di Padova. La sua cultura, il suo dottorato, la sua ricchezza personale testimoniata da una epigrafe ricordano che è un "nobile"⁵⁴. L'opposizione è immediata: la città di Palermo istruisce subito un processo contro maestro Mosè; quella di Messina parla di violazione dei privilegi della città. La tempesta che si solleva è tale da provocare la revoca, il 6 giugno. La funzione di giudice universale viene allora abolita, poi restaurata immediatamente il 14 giugno⁵⁵ e confermata nel 1422, malgrado l'opposizione delle grandi città.

I conflitti comunque non finiscono: nel 1422, a Palermo, Brayonus Taguil, la cui famiglia guidava l'opposizione ad Abenafia, riprende la protesta contro i rappresentanti di Mosè de La Bonavogla, maestro Mosè Chetibi, "principale", Leon e Jacob Xunina e Graziano Naguay⁵⁶. Ma le fazioni sono cambievoli:

⁵⁰ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 168, n° 204.

⁵¹ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 201-203, n° 151.

⁵² Lagumina, *op. cit.*, I, p. 265, n° 203.

⁵³ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 287, n° 218.

⁵⁴ ASP ND Spezzone 109; il 18 maggio 1433: "Venerabile e considerato e reputato nobile tra gli ebrei".

⁵⁵ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 372, n. 302.

⁵⁶ F. Lioni, *Protesta di un ebreo della Giudecca di Palermo*, in *Archivio storico siciliano*, n.s., XIV, p. 128-133.

Mosè de La Bonavoglia rompe con i Naguay e destituisce Graziano⁵⁷. I Naguay passati all'opposizione, viene anche il turno di maestro Mosè Chetibi nel 1433. Ci sono dunque vari tipi di fazioni: l'opposizione dei Taguil a Josep Abenafia, poi a maestro Mosè dimostra che c'è un partito antico ostile al governo dei grandi rabbini, ma Naguay e Chetibi hanno scelto successivamente due vie.

Dal 1422 alla sua morte nel 1446, comunque, il governo di maestro Mosè sembra ben accetto. Le sue relazioni personali col re sono buone e il tipo di governo, prudente, non è cambiato: a Messina, nel 1445, maestro Mosè riunisce un consiglio dei maggiorenti allargato, cioè aperto agli eventuali oppositori, i *popolari*. Si verifica un ultimo colpo di scena, la sua revoca e la riconferma, il 9 marzo 1438⁵⁸, ma maestro Mosè resta al servizio del re nel regno napoletano. Egli è riuscito ad imporsi, a reprimere le ostilità servendosi della sua presenza personale accanto al principe, della sua ricchezza privata, aumentata dal salario pagato dalle Giudecche, e di provvisioni sul Fisco: quaranta onze l'anno sulla Secrezia di Piazza e delle tratte sui porti di Palermo e Trapani. Ma dopo la morte una rapida lotta mette fine all'ufficio di *Raab*: il re ha affidato in un primo tempo la giudicatura suprema a maestro Josue Bennacrimi de Randazzo, anche lui medico regio e possessore d'una bella fortuna personale⁵⁹. Rabbi Josue diventa subito il bersaglio di un attacco inaspettato. Viene accusato davanti alla Corte arcivescovile di Messina di eresia, anche per aver tenuto una concubina cristiana, e viene scagionato da una commissione di giuristi uomini del re⁶⁰. Ma è decisamente indebolito: in gennaio 1447 gli ambasciatori delle Giudecche ottengono di poter riscattare l'ufficio per 600 onze⁶¹. È il trionfo dell'oligarchia locale sul gran rabbino: tutti gli ufficiali da lui nominati sono revocati, e gli atti della sua amministrazione sono aboliti.

La visione che avevano i grandi rabbini della società ebraica siciliana e del suo governo ideale era serena, dotta, gerarchica e morale. Questa visione non corrisponde però all'idea che ne hanno le casate dominanti che preferiscono la competizione e il dibattito, con le sue connotazioni "democratiche", ad un'autorità schiacciante, per quanto basata sull'alleanza del sapere, della ricchezza e dell'influenza sul principe. E si indovina un larvato contrasto anche sulle riforme morali: quando Martino nel 1393 conferma alcune tradizioni degli ebrei di Palermo, sono in palese contraddizione con le ordinanze emanate qualche anno dopo dal grande rabbino Abenafia. L'uso vuole ancora che dei mimi cristiani vengano ad esibirsi gratuitamente nelle feste ebraiche, e che le prefiche cristiane facciano il compianto, sempre gratuitamente, nelle cerimonie funebri. Martino conferma anche il diritto degli ebrei a coprire il cadavere con un drappo di seta o di zendado, ma senza fili d'argento o d'oro⁶².

⁵⁷ ASP ND N. Iskinono Spezzone 55; il 6 novembre 1423.

⁵⁸ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 446, n° 359.

⁵⁹ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 464, n° 371; il 31 marzo 1446.

⁶⁰ ACA Canc. 2857, f° 107.

⁶¹ Lagumina, *op. cit.*, I, 470, n° 374 e p. 481, n° 378.

⁶² Lagumina, *op. cit.*, I, p. 145, n° 99; il 12 maggio 1393.

Il ritorno all'unità delle comunità

Il fallimento del governo dei grandi rabbini lasciava l'ebraismo siciliano diviso e sotto l'influenza delle grandi Giudecche: Palermo e Messina. La monarchia aveva deciso di unificarlo e aveva fallito nel suo disegno⁶³. Mancava in particolare all'edificio fiscale una chiave di volta: un'istituzione responsabile delle finanze e un "percettore e depositario unico" che avesse lui solo l'accesso ai depositi bancari delle comunità, ma che non potesse ordinare spese senza l'avallo dei protti e dei maggiorenti. L'edificio politico e l'organizzazione fiscale si stava perfezionando, sotto la pressione della monarchia, verso una rappresentanza più equilibrata e una disciplina più efficace, quando scoppia come un fulmine l'espulsione.

Dopo la fine dell'egemonia dei grandi rabbini, si profila una preponderanza palermitana e un embrione di rappresentanza federale. La preponderanza degli ebrei della capitale è antica e, nel 1393, il consiglio della Giudecca palermitana si era fatta riconoscere una giurisdizione d'appello per tutti gli ebrei del regno in materia matrimoniale; la città essendo "corona, testa e migliore", la sua Giudecca, *pari modo*, doveva essere considerata "testa e migliore"⁶⁴.

Nel 1469 le necessità fiscali inducono il viceré, Lop Ximen d'Urrea, a convocare uno o due rappresentanti di ognuna delle grandi Giudecche del regio Demanio; quelle della Camera reginale o delle grandi baronie pagano separatamente. Diciotto comunità delegano dunque a Palermo⁶⁵. La conseguenza della riunione di un parlamento degli ebrei del Demanio è l'istituzione di una rappresentanza permanente a scopo fiscale, simile alle deputazioni generali di Catalogna e di Sicilia con cui la Corona è abituata a trattare e che dispongono di vasti poteri per riscuotere le somme tassate. La Giudecca di Palermo aveva già fornito un depositario nel 1451 nella persona di Busacca (Isaac) de Guillemo, e anticipava il denaro necessario alla Giudecca di Sciacca nel 1474⁶⁶. Nel 1489, per il pagamento del donativo di 12.000 fiorini offerti per l'impresa di Granada, una deputazione, composta dal medico maestro Jeremia Cuyno, di Trapani, da maestro David Lu Medico, di Palermo, e da Elia Balam, di Sciacca e un depositario, Muxa Xunnina di Palermo, sono designati dal "consiglio generale" degli ebrei⁶⁷. Ma l'ambasciata mandata dal consiglio generale al viceré Acuña ritorna al principio di un federalismo equilibrato tra le grandi Giudecche: Abram Xifuni per Palermo, Xamuel de Simuni per Girgenti, maestro Rabba e Leo Xirusu per Siracusa e gli ebrei della Camera reginale, maestro Mosè de La Bonavogla per Messina, maestro Jacob Grecu per Catania e Paternò accompagnano Elia Balam e maestro Jeremia Cuyna⁶⁸. Lo stesso equilibrio viene ricercato tra le città e tra i rabbini e i notabili, quattro per ciascuno dei due gruppi.

⁶³ Lagumina, *op. cit.*, II, p. 431, n° 755.

⁶⁴ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 140, n° 95.

⁶⁵ Lagumina, *op. cit.*, II, p. 87, n° 700 (convocazione), e p. 91, n° 704 (tassazione).

⁶⁶ Lagumina, *op. cit.*, II, p. 158, n° 567.

⁶⁷ Lagumina, *op. cit.*, II p. 431 e p. 433, n° 755 e 757.

⁶⁸ Lagumina, *op. cit.*, II, p. 437, n° 759.

Nel 1489 una seconda convocazione mostra come l'ebraismo siciliano aveva assimilato il sistema della rappresentanza e della deputazione: le comunità sono invitate ad indirizzare a Palermo uno o due delegati *di li plui ydoney, probi et intelligenti Judei di quissa Judeca, apti et apti ad negociari*, e le piccole Giudecche sono autorizzate a delegare i loro poteri agli ambasciatori della comunità *maiuri* più vicina; gli ebrei di Palermo, divisi tra fazioni, decidono di farsi rappresentare da sei ambasciatori, ma il viceré consente loro una sola voce⁶⁹. Una sola voce per comunità, dunque, di qualunque peso demografico: la Giudecca della capitale sta perdendo l'egemonia sulle altre.

3. *L'azione politica*

Le grandi casate ebraiche al servizio dell'aristocrazia e il rabbinato al servizio della monarchia

Le grandi casate ebraiche hanno sempre offerto alle dinastie comitali e reali dell'Europa meridionali un vivaio di amministratori del fisco e della moneta, di gestori dei beni privati e di familiari e confidenti, anche medici. Gli esempi sono numerosi in Aragona, in Castiglia, in Navarra. Non è stato però mai vero in Sicilia: tranne nel breve regno di Pietro III d'Aragona, non si trovano amministratori ebrei, tesorieri, baiuli, ma solo medici. Ma l'isola conosce una lunga e eccezionale crisi del potere regio, emarginato a Palermo già nel 1350, ridotto alla Sicilia orientale prima di esser messo sotto controllo del baronaggio, poi di scomparire totalmente. Questi avvenimenti, unici in Europa, vedono cambiare molte cose all'interno della Sicilia, e autorizzano in particolare l'emergere delle casate ebraiche nel campo politico.

Troviamo così la famiglia palermitana Riccio di Centorbi al servizio dei Chiaromonte, rappresentando legalmente il conte Federico nel 1345 e facendo da procuratore al conte Simone per affittare le terre dell'Ucciardone⁷⁰. Questa figura rimane isolata e questi legami non sono né intensi né esclusivi: non si è creata in Sicilia la figura dell'"ebreo del principe". Più tardi, nel 1385, gli ebrei di Palermo devono all'ammiraglio Manfredi Chiaromonte dei servizi di costruzione, *maramma*, e lui ne affida la gestione fiscale all'ebreo Elia Milimedi⁷¹. Ancora durante la conquista catalana Enrico Chiaromonte si rivolge ad un ebreo di Sciacca, certo Sufeni, per nascondere il suo bottino di guerra⁷². Un'altra alleanza politica unisce gli Alagona di Siracusa e gli ebrei della città: una casa e una taverna a Siracusa vengono confiscate a Beti Cohen, traditore, cioè rimasto fedele agli Alagona e date da Martino al gran rabbino Abenafia in premio

⁶⁹ Lagumina, *op. cit.*, II, p. 430, n. 754, e p. 432, n° 756.

⁷⁰ ASP B. Bononia 117, f° 73v°; l'11 giugno 1345; e 119, f° 29; il 1° dicembre 1351.

⁷¹ ASP ND G. Giudicefazio Spezzone 4N; il 30 ottobre 1385.

⁷² ASP Canc. 17, f° 124v°; il 26 aprile 1400.

del suo aiuto⁷³. Un tipo analogo di collaborazione si ritrova sembra senza implicazione politica tra i conti Ventimiglia di Geraci e il medico ebreo Leone Maltese, loro procuratore⁷⁴. A Palermo ancora, durante la conquista catalana, è un ebreo, David de Musumeni, che gestisce gli affari del nobile Francesco Valguarnera⁷⁵. L'ipotesi di una lunga alleanza tra grandi famiglie feudali ed ebrei, ridotta poi a semplici servizi commerciali, dopo il crollo degli Stati feudali, è dunque verosimile. Nel 1449, un gruppo di quattro ebrei di Palerm anticipa così l'ingente somma di 110 onze al conte di Caltanissetta, un Moncada, per comprare panni⁷⁶. Questa collaborazione non è solo redditizia, è onorabile: nel 1482 Israel Grecu di Catania, medico famoso, che frequenta la corte della contessa di Adermò, ottiene dei privilegi notevoli: esenzione dal portare il segno di riconoscimento e dalla corvée, e autorizzazione a portare l'oro⁷⁷.

Nell'istituzione della magistratura suprema, oltre al contenuto religioso più spiccato, c'è anche una missione politica sottintesa, e cioè l'incarico di controllare la fedeltà dei sudditi ebrei alla Corona. Una inchiesta viene decisa nel 1396, affidata all'algozirio regio Ramon de Planes e al giudice della Gran Corte Antonio de Gangis, sulla collaborazione economica di alcuni ebrei di Siracusa con i ribelli di Malta e di Gozo, allora ancora sotto l'autorità di Artale Alagona; questi sono andati nell'arcipelago a prendere in consegna del cotone per trasportarlo a Siracusa⁷⁸. Abenafia sa anche assicurarsi il controllo, che è il controllo del potere di Martino, sulle comunità mettendo al bando confraternite e unioni, fino a punire con la morte il delitto di *melsin*.

L'azione autonoma

Nel 1312, in una risposta ai giurati di Siracusa, re Federico III conferma il divieto agli ebrei di Siracusa di lasciare aperto il loro quartiere o Rabbato alle spalle della cattedrale, perché i "delinquenti" non vi si rifugiassero e vieta a Bartolomeo Mancino di costituirsi come proto perché non vuole che un cristiano sia proto di una Giudecca⁷⁹. Il documento lascia perplessi: per analizzare le decisioni di re Federico ci si è sempre appoggiato su un contesto di pressione francescana che portava a separare ed a convertire gli ebrei di Sicilia e questo documento conferma la politica regia di separazione. Ma la prima parte della lettera regia indica chiaramente che gli ebrei di Siracusa avevano il controllo delle porte del loro Rabbato e che ne avevano le chiavi. Siamo lontani dunque dalla posizione umile, di rigetto che si ipotizza a Palermo nella decisione di

⁷³ Lagumina, *op. cit.*, I, p. 154, n° 109.

⁷⁴ ASP ND P. Rubeo 604; il 30 gennaio 1413.

⁷⁵ Affitta a suo nome una bottega a Bragano Rubin; ASP ND E. Pittacolis 416; 30.4.1394.

⁷⁶ ASP ND A. Aprea 805; il 30 aprile 1449.

⁷⁷ Lagumina, *op. cit.*, p. 309, n° 664.

⁷⁸ ASP Canc 25, f° 210; il 21 ottobre 1396.

⁷⁹ A. Scandaliato e N. Mulè, *La sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa*, Firenze, 2002, doc. 1, p. 137, e carta p. 177, con una accurata analisi della topografia siracusana.

allontanare gli ebrei dal Cassaro⁸⁰. La seconda parte dello stesso mandamento indica ancora chiaramente che gli ebrei di Siracusa hanno stretto una alleanza con Bartolomeo Mancino. Non si tratta di un personaggio conosciuto, né un potente barone, né un amministratore influente nell'alta burocrazia di Corte. La ragione di questa alleanza sfugge in questo momento della ricerca, ma il contenuto inatteso del documento ammonisce di non sottostimare il ruolo e il peso di questi amici cristiani, forse interessati, delle Giudecche⁸¹.

Questa capacità di azione collettiva si ritrova in tempi poco antecedenti nella ribellione del 1270 capeggiata da Corrado Capece e nella quale vengono coinvolti due ebrei di Girgenti, Brahama Amuri e Fargionus de Cammarata. Al primo viene sequestrata una vigna in contrada San Biagio e al secondo un'altra vigna nella fiumara dei Giganti. Ambedue i terreni vengono restituiti alla chiesa cattedrale, a cui dovevano la decima⁸². Si tratta di una rivolta militare; non si deve necessariamente attribuire a Brahama e a Fargionus un ruolo di sostegno, di cliente disarmato o di finanziari del movimento ghibellino. Non dobbiamo dimenticare che gli ebrei siciliani non sono disarmati: nel Tre e nel Quattrocento partecipano alla guardia delle città. E possono facilmente passare tra i ranghi della nobiltà militare: ricordiamo che in Calabria, tra Nicotera e Seminara, intorno al 1265 un cavaliere cittadino convertito viene anche lui investito dalla rivolta ghibellina, ma rimasto in campo francese. Porta il nome di Pietro di Monteleone, ma, nato ebreo, si chiamava prima maestro Jacob il Francese, ed era stato probabilmente rabbino prima di essere fatto cavaliere⁸³.

Ricordiamo che, per gli ambienti dotti e ricchi, la conversione dà accesso alla nobiltà: così, nel 1494, due anni appena dopo l'espulsione, Elia Balam di Sciacca, che ha preferito il ritorno in Sicilia e il battesimo e scelto il nome di Gilio Ferdinando (o Ferrante), viene chiamato nobile⁸⁴. Si tratta di una nobiltà locale, "civica", in un momento dove la cavalleria è diventata rara in Sicilia.

⁸⁰ Per influsso di Arnaldo di Villanova e degli Spirituali, nello stesso anno 1312 il re decideva il trasferimento delle abitazioni degli ebrei dalla città alta, il Cassaro, al quartiere della sinagoga; M. De Vio, *Fidelis et felicissimae urbis Panormitanae selecta aliquot ad civitatis decus et commodum spectantia Privilegia*, Palermo, 1701, p. 41; la motivazione data, *ad separationem eorum a Christi fidelibus*, non convince; questa cacciata dal quartiere alto, peraltro presto dimenticata, è una questione di onore.

⁸¹ Tra il 1398 e il 1458 i Mancino risultano inseriti tra le famiglie concorrenti alla carica di giurati, *Liber privilegiorum*, Biblioteca comunale Siracusa, passim.

⁸² P. Collura, *Le più antiche carte dell'Archivio capitolare di Agrigento*, Palermo, 1961, p. 214, n. 96. Senza questo fatto dell'enfiteusi, si sarebbe perduta la traccia della ribellione degli ebrei.

⁸³ R. Filangieri ed., *I registri della Cancelleria angioina ricostruiti con la collaborazione degli archivisti napoletani*, Napoli, 1954, VI, p. 5; Reg. XXI, n° 17.

⁸⁴ C. Trasselli, *Da Ferdinando il Cattolico a Carlo V. L'esperienza siciliana, 1475-1525*, Soveria Mannelli, 1982, p. 165. La storia di Elia Balam, bruciato in statua, è ora analizzata da Nadia Zeldes, *The Former Jews of this Kingdom. Sicilian Converts after the Expulsion, 1492-1516*, Leiden-Boston, 2003, in particolare p. 192, ma l'autrice non si presenta sensibile all'integrazione degli ebrei nella nobiltà "seconda".

Si può concludere su una presenza discreta degli ebrei nella vita politica siciliana, ma quasi costante. L'azione politica interna, in seno alle *universitates* che costituiscono le Giudecche, è intensa e ogni tanto devastatrice, segnata da rivalità di orgoglio tra famiglie di maggiorenti, da programmi di riforme sociali centrati sulla partecipazione alle tasse, col rischio della secessione e della dissacrazione. Lo stile delle proteste indirizzate alle autorità regie aggrava la drammaticità dei confronti verbali e fisici tra contendenti e c'è una parte di commedia di cui dobbiamo tener conto.

Gli ebrei sono anche presenti nella vita politica dello Stato, come parte dei fedeli della monarchia, chiamati a partecipare agli avvenimenti felici e infelici della vita dinastica, a partecipare ai finanziamenti, sempre negoziati, un po' più pesanti che non sui vicini cristiani, ma senza eccessi. Sono anche presenti nella vita simbolica dello Stato, come servitori scelti e pregiati, anche per compiti che possono essere umili e umilianti, ma che sottolineano la prossimità immediata, l'immediatezza degli ebrei rispetto alla Corona. È tutta l'ambiguità di questo concetto di "ministerialità", di dipendenza onorevole, che si va poco a poco evacuando nel Quattrocento, sostituito e cacciato da quello di "umanità", quando la pesantezza dei compiti non pare più equilibrata da una protezione particolare. Cittadini in città, protetti dai privilegi e dalle Costituzioni generali del regno, capaci di viaggiare fuori Sicilia, di intraprendere liberamente in tutti i campi dell'economia, gli ebrei non hanno più niente da temere, se non l'improbabile violenza dei giorni santi — ed è quello che succede a Modica — che lo Stato reprime sempre ferocemente. Il mantenimento del patto di protezione è un dovere santo per lo stato maggiore della monarchia: il viceré e il Sacro Regio Consiglio resisteranno il più possibile all'editto d'espulsione. Gli ebrei sono infine presenti come consiglieri del monarca e delle grandi casate feudali, come medici e come incaricati delle operazioni finanziarie.

La sorpresa viene da Siracusa e da Girgenti, dalla capacità d'azione autonoma, d'alleanza con dei partiti o degli individui. Questi ultimi esempi, pochi è vero, si accordano con altre notazioni, l'agiatezza delle case, l'armamento, la complessità delle relazioni con i vicini e gli amici cristiani, per suggerire un'immagine meno passiva di quanto è stato sempre ipotizzato a partire dalla retorica della "timidezza", una figura più battagliera, più aperta ai rischi della politica.

HENRI BRESCE

CONSUMO E RISPARMIO. UN CONFRONTO TRA NORD E SUD

Introduzione

La motivazione del rinnovato interesse per il fenomeno consumo risiede nella consapevolezza della crescente importanza che rivestono le dinamiche dei consumi nell'influenzare il comportamento degli operatori del sistema economico.

L'indagine sui consumi delle famiglie italiane è fondamentale volta ad accertare i consumi familiari con lo scopo di osservare particolari aspetti sociali ed economici delle condizioni di vita delle famiglie italiane.

Parlare dei consumi significa parlare delle famiglie, ovvero dell'operatore economico che sta risentendo maggiormente delle trasformazioni che caratterizzano l'andamento della nostra economia in questi anni.

La famiglia campionaria è parte attiva del processo di rilevazione. Con cadenza settimanale la famiglia registra e trasmette per via telematica le informazioni relative ad ogni atto di acquisto. In questo modo, la rilevazione del singolo atto d'acquisto, consente, di raccogliere una enorme quantità di dati relativo ad ogni singolo atto di acquisto, ovvero la data di acquisto, l'individuo acquirente, la quantità acquistata, la fonte d'acquisto, il prezzo d'acquisto e le promozioni d'acquisto.

L'unità minima di campionamento è la *microzona*, costituita da un insieme di famiglie connotate da una omogeneità socio-demografica; la selezione dei comuni è basata non solo sull'ampiezza, ma anche su variabili legate al livello dell'urbanizzazione e a parametri di concentrazione distributiva.

Sulla base dei dati raccolti è possibile valutare il comportamento delle famiglie in relazione a:

- l'area geografica (Nord-Ovest, Nord-Est, Centro, Sud);
- l'ampiezza della famiglia;
- la classe di età;
- la fascia di reddito di appartenenza;
- le fonti di acquisto.

L'indagine consente di monitorare tutti gli acquisti delle famiglie italiane. Facendo un'analisi più approfondita dei consumi in Italia, si può notare che esiste un divario tra il Nord e il Sud del nostro paese. Tale divario è dovuto non solo a una differenza dei livelli di reddito, più alti al Nord rispetto al Sud ma

anche a un diverso tasso di disoccupazione e ad altri fattori. Infatti, notiamo un Nord che spende sempre di più in beni voluttuari, un Mezzogiorno che spende in beni di prima necessità e un Centro che consuma fuori casa. Questo è il quadro che sta emergendo dalle ultime analisi, mettendo in evidenza le diverse abitudini delle famiglie nelle diverse aree geografiche in relazione alla loro struttura, reddito ed occupazione.

1. Scelta tra consumo e risparmio

1.1. *Il consumo: teorie a confronto*

In una economia chiusa il reddito nazionale, viene visto sia come la somma di consumo ed investimento sia come la somma di consumo e risparmio. Risulta che il risparmio e l'investimento risultano uguali. A tal proposito possiamo dedurre che la relazione di uguaglianza tra risparmio e investimento può assumere anche il significato di relazione di equilibrio.

Ora, sia Keynes che i neoclassici hanno ritenuto che nel sistema vi sono forze che lo portano verso una posizione di equilibrio. La differenza sostanziale tra le due teorie è l'individuazione delle forze che tendono ad eliminare ogni divergenza tra risparmio e investimento. Tutto questo perché i neoclassici, accettano la legge di Say secondo cui «l'offerta crea la propria domanda». «Quindi ogni equilibrio tra risparmio e investimento viene eliminato automaticamente da variazioni del tasso di interesse».¹

Per i neoclassici, affinché si abbia equilibrio è necessario che i beni prodotti siano tanti quanto i consumatori intendono acquistare, e che gli investimenti siano uguali ai risparmi. Secondo i neoclassici esiste un semplice meccanismo che assicura questo duplice equilibrio, ed è il meccanismo del mercato.

«Keynes rifiuta la legge di Say. Per cui non accetta l'affermazione che il reddito si porta automaticamente al livello di piena occupazione. Al contrario esso può fissarsi ad un livello inferiore. Per Keynes è la domanda che determina l'offerta; non il contrario come afferma la legge di Say. Quindi l'equilibrio non si ha necessariamente al livello di piena occupazione ma può determinarsi ad un livello più basso se la domanda globale non è in grado di spingere la produzione verso il limite della piena occupazione».²

Keynes, enuncia una legge fondamentale secondo cui gli individui aumentano il proprio consumo all'aumentare del reddito, seppure in misura meno che proporzionale all'aumentare del reddito. Da ciò la funzione del consumo.

Dalla funzione del consumo, per differenza del livello del reddito, si ricava la funzione del risparmio.

¹ Graziani A., *Teoria economica, prezzi e distribuzione*, Napoli 1992, III ed. pag. 140.

² Cfr. Terenzio Cozzi, *Consumi, investimenti e domanda effettiva*, G. Giappichelli Editore, Torino 1986, pag. 8.

Da quanto detto, si può osservare che, contrariamente a tutta la teoria neoclassica, Keynes non ritiene che il tasso di interesse abbia importanza nel determinare il risparmio. Per Keynes, la variabile importante per il consumo è il risparmio e il livello del reddito.

2. Classificazione dei consumi

2.1. La definizione e le classificazioni dei consumi delle famiglie attualmente in uso

Tornando alla definizione del S.E.C. 70 (*Sistema Europeo di Conti Economici Integrati*) costituiscono i consumi finali il valore dei beni e servizi impiegati per soddisfare direttamente i bisogni umani sia individuali che collettivi.

A tal proposito i consumi delle famiglie comprendono:

- gli acquisti sul mercato di beni durevoli e di servizi destinati alla vendita;
- i servizi domestici;
- il vestiario e il vitto forniti ai militari delle Pubbliche Amministrazioni (P.A.);
- i prodotti agricoli e alimentari autoconsumati dai produttori;
- le corresponsioni in natura rese dai datori di lavoro ai dipendenti;
- le prestazioni in natura erogate alle famiglie dalle P.A. e dalle Istituzioni Sociali Private (I.S.P.) nell'ambito della previdenza o dell'assistenza sociale;
- gli acquisti netti delle famiglie di oggetti di antiquariato e di beni di consumo durevoli usati;

Per quanto riguarda le classificazioni, quelle usate attualmente dalla Contabilità Nazionale (C.N.), nei principali paesi europei sono tre:

- La prima classificazione dei consumi, prevista dal S.N.A. 68 (*System of National Accounts*), prevedeva una separazione delle voci di spesa in modo da distinguere sia la funzione sia la natura del consumo.
- La seconda classificazione dovrebbe consentire di poter separare gli acquisti di beni da quello dei servizi, e di distinguere i beni in durevoli, semi durevoli, non durevoli.
- La terza classificazione, distingue i beni e i servizi secondo il settore che li produce.

Queste tre classificazioni presentano delle carenze in quanto non consentono in molti casi né di isolare l'obiettivo principale della spesa, né di permettere una classificazione completa per il tipo di bene.

Tale classificazione di consumi finali delle famiglie, non contiene tutte le possibili analisi del fenomeno, in quanto, è soggetta a cambiamenti.

2.2. Il consumo finale

Lo schema proposto dal S.N.A. 93 e dal S.E.C. 95 ha introdotto un nuovo concetto di consumo.

Per *consumo finale* delle famiglie (CFF), intendiamo "la spesa sostenuta dalle

unità istituzionali residenti per beni e servizi che sono usati per il diretto soddisfacimento dei bisogni individuali o collettivi dei membri della collettività".³

Per *consumo finale effettivo* (CFE), intendiamo "i beni e servizi acquistati dalle unità istituzionali residenti per il diretto soddisfacimento dei bisogni umani siano essi individuali o collettivi".⁴

"La definizione di CFE richiama quello di *consumo allargato* (CA), che può essere definito come il valore dei beni e dei servizi divisibili impiegati per soddisfare direttamente i bisogni umani".⁵ Tale definizione comprende sia i beni e i servizi utilizzati dalle famiglie sia gli acquisti effettuati sul mercato sia quelli acquistati fuori mercato per mezzo della P.A. e le I.S.P., le imprese e le stesse famiglie.

Da ciò si può dedurre, che il concetto di consumo effettivo individuale, si avvicina a quello di consumo allargato, che consentirà di migliorare le analisi sui consumi: tuttavia, esistono differenze di ordine concettuale e definitorio tra CFE e CA.

La differenza più importante consiste nel fatto nel CFE rientrano solo una parte della spesa affrontate dalla P.A. mentre nella CA vi rientrano anche quelle spese che non siano individualizzabili in quanto le famiglie non sono le uniche beneficiarie.

Tali spese sono: quelle di illuminazione, la pulizia delle strade, le spese relative all'assetto territoriale e all'urbanistica.

3. Analisi dei consumi delle famiglie. Confronti tra Nord e Sud

3.1. *Evoluzione del concetto di regione*

"La regione è una porzione dello spazio terrestre che si distingue dalle altre per i suoi caratteri"⁶

La regione "presenta questi tre requisiti:

- è costituita da un insieme di luoghi contigui (vincolo della contiguità geografica);
- tali luoghi hanno tutti qualche caratteristica comune tra loro;
- essi si differenziano in base a tali caratteristiche, rispetto ad altri insieme di luoghi confinanti che, avendo caratteristiche diverse, costituiscono altre regioni.

In quest'ultimo caso, per regione s'intende la dimensione territoriale immediatamente inferiore a quella nazionale. Il concetto di regione geografica pre-

³ Federico Di Leo – Susanna Mantegazza, *Verso una nuova misura dei consumi delle famiglie*, in "Quaderni di ricerca" N° 1/1997, pag. 6.

⁴ Ibidem, pag. 6.

⁵ Ibidem, pag. 10.

⁶ Roberto Mainardi, *Geografia regionale*, La Nuova Italia scientifica, Roma 1ª edizione 1994, pag. 23.

scinde invece da ogni riferimento dimensionale; regione geografica può essere una piccola radura in un bosco, occupata da terreni coltivati. Ma è anche una regione geografica quella nord-atlantica, comprendenti i paesi dell'Europa nord-occidentale e quelli dell'America settentrionale."⁷

Dunque, la definizione di regione è fortemente polisemico.

A tal proposito, è bene spendere qualche parola sull'evoluzione delle concezioni geografiche della regione. "Volendo semplificare, si può dire che dalla metà del XVIII secolo agli anni '70 del nostro secolo si sono succeduti quattro concetti di regione: la concezione positivista, quella vidaliana, quella funzionalista e infine, quella sistemica".⁸

La cultura *positivista* ha dominato, dalla seconda metà del XVIII secolo fino agli inizi del secolo scorso. Di tale cultura occorre mettere in risalto due punti importanti.

- Primo: *l'interpretazione deterministica* dei rapporti tra comportamento umano e ambiente fisico, in base al quale il secondo è causa del primo.
- Secondo: *lo spirito sistematico* che pone le basi degli studi, essendo questi orientati a definire e a ordinare concetti, a formulare principi generali e classificazioni.

Durante il dominio della cultura positivista, la regione viene intesa in senso statico, poiché la divisione del territorio veniva considerata in un dato momento storico. Oggi viene intesa anche in senso dinamico, cioè come processo di formazione e di trasformazione della composizione regionale del territorio.

Alla cultura positivista subentra quella *vidaliana*, "definisce la regione come tratto di territorio plasmato da un determinato genere di vita che si esprime attraverso un paesaggio o un insieme di paesaggi tra loro connessi".⁹

Quindi al rapporto di casualità dal fisico all'umano della cultura positivista, si sostituisce nella cultura vidaliana un rapporto più complesso, costituito da due azioni che procedano nei due sensi, dal fisico all'umano e dall'umano al fisico.

"Con la concezione *funzionalista*, la regione viene individuata non per la morfologia, cioè per il paesaggio, ma per le funzioni espresse dalle strutture che governano l'organizzazione del territorio".¹⁰ Quindi si approda a un'idea di regione che può essere intesa come area dominata da un centro polarizzante appartenente a un elevato ordine gerarchico.

Infine, con la concezione *sistemica*, la regione viene intesa come un sistema territoriale aperto, qui ci si rifà alla teoria generale dei sistemi, in base al quale il sistema viene visto come un insieme di elementi, umani e fisici, interconnessi e mossi da uno stesso processo.

Tale concezione, trasferita nello studio della regionalizzazione consente di

⁷ Sergio Conti, *Geografia dell'economia mondiale*, UTET, Torino, 1ª edizione 1999.

⁸ A. Vallega, *Geografia regionale. Avviamento metodologico*, Patron Editore, Bologna 1984, pag. 13.

⁹ R. Mainardi, *Geografia regionale*, op. cit.

¹⁰ Cfr. A. Vallega, *Geografia regionale. Avviamento metodologico*, op. cit.

rendere esplicito il concetto di regione, come spazio in cui elementi, fisici e umani, agiscono in modo reciproco perché mossi da un processo che li orienta verso determinati obiettivi.

Lo stato del sistema può essere conservativo: se non producono mutamenti nella regionalizzazione; evolutivo: se mutano la regionalizzazione, senza trasformare le strutture dell'assetto del territorio; rivoluzionario: se producono mutamenti nella regionalizzazione per effetto di trasformazioni delle strutture.

3.2. Famiglie e nuclei familiari: definizioni

Per analizzare il concetto di famiglia in Italia è necessario aver chiaro che cosa si intende per famiglia e che differenza c'è tra definizione di famiglia e di nucleo familiare.

Per *famiglia* si intende "un insieme di persone legate da vincoli di matrimonio, parentela, affinità, adozione, affiliazione, tutela o da vincoli affettivi, dimoranti abitualmente nella stessa abitazione."¹¹

Due sono quindi le condizioni affinché un insieme di persone formi una famiglia:

- Coabitazione;
- Presenza di un legame.

Non fa parte della famiglia quella persona che abita nella stessa casa per motivi di lavoro (i collaboratori domestici), oppure chi non vi abita ma risulta sullo stato di famiglia. Una famiglia può essere composta anche di una sola persona.

Per *nucleo familiare* si intende: un insieme di persone tra loro coabitanti che sono legati da vincoli di coppia e/o rapporto genitore-figlio (sempre che il figlio sia celibe/nubile).

Ciò significa che il nucleo familiare, a differenza della famiglia, comprende sempre almeno due persone. In Italia il numero di famiglie si stima intorno a 21 milioni 200 mila. Il processo di cambiamento della famiglia mantiene però evidenti le diversità territoriali tipiche del nostro Paese, infatti vediamo "al Centro-Nord la percentuale più elevata del totale dei nuclei familiari di coppie senza figli, con un massimo del 31,8% nel Nord-Ovest e, viceversa, nel Mezzogiorno, la quota più alta di coppie con figli (66,2% nell'Italia Insulare e 68,2% nel Meridione). Nel Sud del Paese si rilevano anche le percentuali più basse dei nuclei monogenitore (9,8%), di unione libere (0,9%) e di famiglie ricostituite (2,3% nel Meridione e 2,4% nelle Isole). Le ripartizioni dell'Italia Nord-Occidentale e Centrale si distinguono per una più alta quota di famiglie unipersonali (rispettivamente, 24,4% e 23,8%), mentre nel Nord-Est sono più frequenti le famiglie estese (7,5%). Tra i diversi domini territoriali va, infine, notato che la percentuale più alta di single si registra nei Comuni centro delle aree metropo-

¹¹ Famiglie, abitazioni, servizi di pubblica utilità ISTAT 6/1996, pag. 9.

Prospetto 1.1 – Famiglie e nuclei familiari per tipologia e ripartizione geografica.
Medie 1993-94, 1995-96, 1997-98. FONTE: ISTAT 1998

RIPARTIZIONI GEOGRAFICHE	ANNI	Single (a)	Famiglie con almeno 5 componenti (b)	Famiglie estese (a) (c)	Coppie con figli (b)	Coppie senza figli (b)	Mono- genitore (b)	Coppie non coniugate (d)	Famiglie ricostituite (d)
Italia nord-occidentale	93-94	24,3	4,8	3,8	58,7	29,2	12,1	2,1	4,9
	95-96	23,4	4,5	3,8	58,1	30,5	11,3	2,5	4,7
	97-98	24,4	4,1	4,0	57,0	31,8	11,2	3,0	4,87
Italia nord-orientale	93-94	20,5	6,8	6,9	59,5	29,6	10,9	2,3	4,4
	95-96	20,9	6,8	7,4	58,8	29,6	11,6	3,1	4,5
	97-98	21,1	5,9	7,5	58,4	30,0	11,6	3,2	4,0
Italia centrale	93-94	23,0	6,7	7,1	60,1	28,6	11,3	1,4	4,3
	95-96	21,6	6,1	6,7	57,6	31,1	11,3	1,6	3,9
	97-98	23,8	6,0	7,2	57,6	31,2	11,1	2,5	3,9
Italia meridionale	93-94	16,8	16,2	4,7	68,9	21,1	10,0	0,7	3,3
	95-96	16,6	14,3	4,7	68,5	21,7	9,8	0,6	3,0
	97-98	16,9	13,9	5,1	68,2	21,9	9,8	0,9	2,3
Italia insulare	93-94	19,6	11,1	2,7	67,5	22,7	9,7	1,4	3,7
	95-96	18,2	11,2	3,3	67,2	22,5	10,3	0,8	2,7
	97-98	19,6	11,0	3,5	66,2	22,5	10,4	1,1	2,4

(a) per 100 famiglie della stessa zona – (b) per 100 nuclei familiari della stessa zona – (c) famiglie composte da 2 o più nuclei o da un nucleo familiare con altre persone aggregate – (d) per 100 coppie

Tavola 1.1 Famiglie e persone per alcune tipologie, regione, ripartizione geografica e tipo di comune.
Anni 1997-98 (media) (per 100 famiglie della stessa zona). *FONTE:* ISTAT '98

	Famiglie di single	Single di 60 e più	Famiglie con almeno 5	Famiglie estese componenti	Nuclei famigliari			Figli celibi o nubili (18-30 anni)	Numero medio componenti la famiglia
					Coppie con figli	Coppie senza figli	Mono- genitore		
	(a)	(b)	(a)	(c)	(d)	(d)	(d)	(e)	
REGIONI									
Piemonte	24,1	55,4	3,4	3,5	53,8	35,3	11,0	67,0	2,4
Valle d'Aosta	33,5	49,4	2,7	2,6	53,1	33,6	13,3	57,2	2,2
Lombardia	22,8	62,0	4,7	4,2	59,8	29,3	10,9	70,7	2,6
Trentino-Alto-Adige	23,1	54,3	7,2	3,5	60,4	27,8	11,8	67,1	2,6
Bolzano-Bozen	23,9	46,0	9,8	4,7	59,7	27,0	13,3	65,4	2,7
Trento	22,4	62,7	4,7	2,3	61,0	28,7	10,3	68,9	2,6
Veneto	19,1	57,9	7,8	8,2	61,1	28,3	10,6	72,4	2,7
Friuli-Venezia Giulia	14,5	62,5	4,1	5,7	55,2	32,0	12,8	72,5	2,5
Liguria	32,7	61,6	2,6	4,3	50,5	36,3	13,2	68,7	2,2
Emilia-Romagna	21,8	62,6	4,2	8,0	55,9	31,8	12,3	70,3	2,5
Toscana	21,9	64,2	6,4	10,1	56,8	33,7	9,5	73,4	2,6
Umbria	18,4	67,8	8,8	12,9	58,5	32,3	9,1	74,8	2,8
Marche	18,9	64,3	7,7	1,0	58,4	31,3	10,3	72,3	2,7
Lazio	27,0	54,4	4,9	3,8	57,8	29,4	12,9	71,3	2,5
Abruzzo	18,1	69,0	7,5	6,1	61,4	28,4	10,3	76,7	2,8
Molise	22,0	69,1	8,9	4,8	61,3	30,9	7,9	72,3	2,7
Campania	18,3	64,9	16,4	6,2	70,9	18,6	10,6	71,9	3,1
Puglia	14,6	68,2	13,1	4,2	68,1	22,7	9,2	72,1	3,0
Basilicata	17,7	70,5	12,6	3,8	65,3	24,4	10,3	77,4	2,9
Calabria	15,4	67,3	14,1	4,1	67,9	22,9	9,1	73,3	3,0
Sicilia	19,4	64,9	10,3	3,2	66,0	23,5	10,5	68,4	2,9
Sardegna	20,3	55,7	13,1	4,4	66,8	19,1	14,1	82,6	3,0
Italia	21,5	61,2	7,7	5,5	61,0	28,0	11,0	71,5	2,7

Ripartizioni Geograf.									
Italia Nord-Occident.	24,4	59,9	4,1	4,0	57,0	31,8	11,2	69,4	2,5
Italia Nord-Orientale	21,1	60,0	5,9	7,5	58,4	30,0	11,6	71,2	2,6
Italia Centrale	23,8	59,0	6,0	7,2	57,6	31,2	11,1	72,3	2,6
Italia Meridionale	16,9	66,8	13,9	5,1	68,2	21,9	9,8	72,8	3,0
Italia Insulare	19,6	62,6	11,0	3,5	66,2	22,5	11,4	71,9	2,9
Italia	21,5	61,2	7,7	5,5	61,0	28,0	11,0	71,5	2,7
TIPI DI COMUNE									
Centro area metropol.	30,2	55,1	5,65	4,1	54,3	30,4	15,3	72,0	2,4
Periferia area metrop.	17,5	61,4	9,5	5,7	64,7	26,0	9,3	71,8	2,9
Fino a 2000 abitanti	27,2	67,6	6,3	5,5	59,21	29,65	11,1	70,8	2,6
da 2001 a 10.000 ab.	18,5	65,0	8,6	6,2	63,3	27,0	9,7	70,4	2,8
da 10.001 a 50.000 ab.	17,8	63,3	8,4	5,7	63,6	26,9	9,5	70,2	2,8
50.001 abitanti e più	22,1	60,1	7,1	5,4	58,1	29,8	12,1	74,6	2,6
Italia	21,5	61,2	7,7	5,5	61,0	28,0	11,0	71,5	2,7

R(a) per 100 famiglie

(b) per 100 single

(c) famiglie composte da due o più nuclei o da un nucleo familiare con altre persone aggregate

(d) per 100 nuclei familiari

(e) per 100 giovani di 18-30 anni

litane (30,2% delle famiglie, contro un minimo del 17,5% nei comuni periferia delle aree metropolitane)."¹²

3.3. *Stili alimentari*

L'alimentazione è un aspetto fondamentale della qualità della vita della popolazione. Lo stesso modo di cucinare gli alimenti e il modo come questi vengono consumati è importante per la salute, essendo ormai molte le malattie originate dal benessere.

"L'Italia già dagli anni settanta è stata presa ad esempio da numerosi paesi europei ed extraeuropei, che sottolineavano la positività del modello alimentare mediterraneo in quanto ritenuto particolarmente salutare. C'è da chiedersi fino a che punto la popolazione mantiene buone abitudini alimentari in Italia e se, a tutt'oggi, stiano emergendo comportamenti o stili di vita che allontanano settori di popolazione da un corretto ed equilibrato rapporto con l'alimentazione. Per poter rispondere a questo interrogativo l'ISTAT ha iniziato a rilevare dal 1993 informazioni su alcuni comportamenti fondamentali."¹³

"Innanzitutto ha rilevato che per la maggior parte degli italiani (72,7%) è il pranzo il pasto principale. Nel corso degli anni però si è notato una diminuzione costante di questa percentuale che partiva dal 78,2% nel 1993. In concomitanza aumentava la percentuale di coloro che scelgono la cena come pasto principale (dal 17,3% del 1993 al 22,3% del 2000). Una conferma di questo lento, ma costante, cambiare dei comportamenti alimentari viene anche analizzando le percentuali di coloro che pranzano a casa: diminuiscono sempre a partire dal 1993 (84,5%) fino al 2000 (72,8%). È vero che più di tre quarti della popolazione pranza a casa, e che solo un quinto assume la porzione di cibo più rilevante del giorno durante la cena, ma emerge ugualmente una tendenza verso abitudini che, dal punto di vista alimentare, sono meno salutari."¹⁴

Questi comportamenti si notano in tutte le parti d'Italia, anche se gli stili alimentari di partenza sono diversi nelle diverse regioni.

L'Italia nord-occidentale e quella meridionale, in tal senso si trovano ai due poli opposti: mostrano rispettivamente la percentuale massima 30,6% e minima 10,6% di cena come pasto principale e si differenziano notevolmente per la percentuale di persone che pranzano a casa (67,1% nel Nord-Ovest, 82,5% nel Meridione).

Nelle grandi città l'alimentazione assume forme un po' diverse rispetto al resto d'Italia: è meno frequente pranzare in casa (71,8%) e la cena riveste un ruolo più importante diventando il pasto principale nel 32,8% dei casi.

L'abitudine a fare una colazione adeguata, in cui, cioè, non si assumono

¹² Famiglie, abitazioni e sicurezza dei cittadini ISTAT 1998, pag. 9.

¹³ Stili di vita e condizioni di salute 2/1996, pag. 9.

¹⁴ Stili di vita e condizioni di salute 2000, pag. 9.

Prospetto 1.2 – Persone di 3 anni e più per stile alimentare.
Anni 1993-00 (per 100 persone di 3 anni e più)

ANNI	PASTO PRINCIPALE		colazione adeguata	Pranzo a casa	Dorme dopo pranzo tutti i giorni
	Cena	Pranzo			
1993	17,3	78,2	66,8	84,5	—
1994	17,5	77,7	69,8	84,7	—
1995	18,5	76,6	71,6	82,8	—
1996	20,7	74,2	76,6	82,0	—
1997	20,4	74,2	76,3	79,5	15,0
1998	21,0	72,7	76,7	77,6	14,5
1999	21,7	71,1	76,5	74,5	14,3
2000	22,3	70,4	76,1	72,8	14,9

FONTE: ISTAT

soltanto tè o caffè, è molto diffusa (76,7%) e rimane costante rispetto agli anni precedenti. Dalla serie storica dei dati emerge un punto di svolta a metà degli anni '90 tra il 1994 e il 1996 la percentuale di coloro che fanno una colazione adeguata è passata dal 69,8% al 76,6% per rimanere costante sino al 2000. Negli anni più recenti, cioè, non si osserva un aumento nella buona abitudine a fare una colazione adeguata, che potrebbe bilanciare la tendenza crescente a pranzare fuori casa e a investire sempre più la cena del ruolo di pasto principale.”¹⁵

“Il 14,5% degli italiani di 3 anni e più è solito dormire un po' dopo pranzo. Quest'abitudine, riconosciuta come positiva dagli esperti dell'alimentazione, è maggiormente diffusa al Nord-est (16,1%) e nel Sud (15,3% Italia meridionale, 16,9% Italia insulare).”¹⁶

3.4. *Le tre facce dell'Italia dei consumi delle famiglie*

La dinamica dei consumi in Italia è ancora debole, la spesa media mensile delle famiglie italiane in termini reali nel quadriennio 1997-2000, è cresciuta solo del 1,3%; si allarga il divario tra Nord e Sud, +8,3% al Nord, +5,7% al Centro, +7,1% nel Mezzogiorno in termini normali; un Nord che spende di più in beni e servizi, un Mezzogiorno più per le spese alimentari, soprattutto pesce; un Centro che tende a consumare sempre più fuori casa; una generale diminuzione di carne, oli, grassi, e zuccheri a fronte di una crescita di consumo di

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

Prospetto 1.3 – Persone di 3 anni e più per stile alimentare e ripartizione geografica – Anni 1993-2000 (per 100 persone di 3 anni e più della stessa zona)

RIPARTIZIONI GEOGRAFICHE	ANNI	Pasto principale		Colazione adeguata	Pranzo a casa	Dorme dopo pranzo tutti i giorni
		Cena	Pranzo			
Italia nord-occidentale	1993	27,1	69,3	66,6	77,5	—
	1994	26,2	69,4	70,0	77,5	—
	1995	27,5	66,9	72,7	74,9	—
	1996	29,9	65,6	77,2	74,3	—
	1997	29,7	64,1	75,1	71,5	13,4
	1998	30,0	63,3	77,8	69,3	13,7
	1999	30,2	62,7	78,1	69,3	13,9
	2000	30,6	61,5	78,8	67,1	14,2
Italia nord-orientale	1993	18,3	78,5	72,6	83,3	—
	1994	18,1	77,7	72,6	83,2	—
	1995	20,6	75,2	73,6	79,7	—
	1996	21,8	73,0	79,5	79,2	—
	1997	20,9	74,1	79,2	77,2	15,5
	1998	22,4	72,0	79,4	76,3	15,7
	1999	23,3	70,1	79,6	75,6	15,9
	2000	24,6	68,7	79,9	74,8	16,1
Italia centrale	1993	19,5	75,7	72,9	84,0	—
	1994	21,6	72,9	74,6	83,0	—
	1995	22,2	73,3	76,6	81,4	—
	1996	26,7	68,3	81,2	81,1	—
	1997	27,1	67,4	82,0	77,5	12,3
	1998	25,2	67,7	80,5	74,9	12,6
	1999	23,1	68,2	79,2	73,2	12,9
	2000	21,9	68,8	78,4	71,6	13,2
Italia meridionale	1993	7,9	86,2	60,4	90,0	—
	1994	8,5	86,8	65,4	91,3	—
	1995	7,6	87,6	66,4	90,3	—
	1996	9,9	84,7	71,7	89,0	—
	1997	8,7	86,5	72,2	87,2	15,7
	1998	11,0	83,7	71,7	85,0	15,1
	1999	11,4	81,8	72,3	84,1	15,0
	2000	10,6	79,6	71,9	82,5	15,3
Italia insulare	1993	9,5	85,0	62,0	91,7	—
	1994	9,7	84,9	66,2	92,0	—
	1995	11,8	82,7	69,1	91,6	—
	1996	11,3	82,6	74,0	90,0	—
	1997	12,5	82,0	73,3	87,9	20,7
	1998	12,4	79,9	73,7	86,8	16,6
	1999	12,1	79,2	73,2	85,7	17,5
	2000	11,8	78,7	72,9	83,6	16,9

Fonte: ISTAT

pesce, frutta e ortaggi: questi alcuni elementi che emergono analizzando i dati delle tabelle del Centro Studi di Confcommercio del quadriennio 1997-2000.

Analisi che evidenzia quanto sia solo teorico il recupero del Mezzogiorno, quanto le regioni del Centro si stiano "europeizzando", quanto siano cambiate le diverse abitudini di consumo delle famiglie in relazione alla loro struttura, reddito e occupazione. Da questo quadro emerge che "in Italia il numero delle famiglie povere sta aumentando. Secondo uno studio effettuato dal Cnel, i nuclei con un reddito inferiore alla soglia di povertà è in continuo aumento, la situazione è evidentemente più grave nelle regioni meridionali, rispetto a quelli del Centro e del Nord."¹⁷

Infatti, circa 2 milioni 707 mila famiglie (pari al 12,3% del totale dei residenti) vivono in condizioni di povertà relativa, per un totale di 7 milioni 948 mila individui (il 13,9% dell'intera popolazione). Posto pari a 100 il totale delle famiglie in condizioni di povertà, 63 risiedono nel Mezzogiorno che ospita però solo il 32,8% delle famiglie residenti nel nostro Paese.

A caratterizzare le famiglie dove è maggiormente diffuso il fenomeno della povertà relativa sono:

- la presenza di più figli (soprattutto se minori);
- l'elevata dimensione;
- i bassi livelli di istruzione;
- l'esclusione del mercato del lavoro;
- la presenza di anziani o l'anziano solo.

La povertà assoluta tocca il 4,3% delle famiglie italiane (954 mila) per un totale di 2 milioni 937 mila individui.

È sempre nelle regioni del Mezzogiorno che si evidenzia una maggiore concentrazione del fenomeno (vi risiede infatti il 70,7% delle famiglie assolutamente povere).

3.4.1. La spesa delle famiglie italiane per macroarea: tendenze generali

"Nel caso degli ultimi anni è proseguita, su tutto il territorio, la tendenza ad una semplificazione dei nuclei familiari, con una riduzione del numero medio dei componenti da 2,7 del 1997 a 2,6 del 2000, conseguenza di una crescita del numero delle famiglie più elevata rispetto alla popolazione.

In questo contesto la spesa mensile delle famiglie italiane ha registrato un incremento in valore del 7,6%, dato che, in presenza di una variazione dell'indice dei prezzi al consumo per l'intera collettività tra il 1997 ed il 2000 del 6,3%, lascia sottintendere una crescita molto contenuta in termini reali e prossima all'1,3%."¹⁸

¹⁷ Fr. Consumatori in breve. Largo Consumo n° 6/1999.

¹⁸ Pubblicazione plurisettimanale della Confederazione Generale Italiana del Commercio Turismo Servizi e PMI, ROMA.

Tavola 1.2 – Persone di 3 anni e più per stile alimentare, regione, ripartizione geografica e tipo di comune – Anno 1998
(per 100 persone della stessa zona)

	Pasto princip. cena	Pasto princip. pranzo	Colazione adeguata	Colazione latte e mangia qualcosa	Pranzo in casa	Pranzo in mensa	Pranzo al ristorante o trattoria	Pranzo in un bar	Dorme sul posto di lavoro	Dorme dopo pranzo tutti i giorni	Dorme dopo pranzo qualche volta a sett.
REGIONI											
Piemonte	31,4	61,0	74,0	43,4	68,6	12,2	2,0	3,3	8,0	17,3	16,4
Valle d'Aosta	22,4	71,6	73,4	40,9	72,1	9,1	3,6	1,7	4,2	15,3	17,1
Lombardia	30,1	63,4	79,2	46,9	68,1	11,2	4,4	3,0	6,6	12,0	14,4
Trentino-Alto-Adige	11,0	79,0	78,1	45,3	70,9	10,1	5,0	1,0	4,4	11,9	14,4
Bolzano-Bozen	11,9	80,3	82,3	44,7	72,3	9,0	6,1	1,2	4,5	12,8	14,2
Trento	10,2	77,7	74,0	45,8	69,5	11,2	4,0	0,9	4,3	11,1	14,6
Veneto	22,8	72,1	78,7	44,8	77,1	8,7	3,6	1,6	4,8	15,7	15,9
Friuli-Venezia Giulia	23,2	71,4	79,0	40,5	75,7	8,6	2,8	0,8	5,5	13,2	14,2
Liguria	26,5	68,6	80,5	49,5	77,4	7,1	2,8	3,3	5,6	13,1	15,5
Emilia-Romagna	24,3	70,4	80,7	45,5	76,7	9,8	2,7	2,2	4,3	17,4	15,6
Toscana	28,6	65,1	80,9	52,2	75,1	7,8	2,5	2,7	5,6	12,4	13,1
Umbria	14,5	76,5	79,3	48,3	84,2	4,3	2,1	1,0	3,7	12,0	18,0
Marche	14,1	80,4	81,4	48,4	82,2	6,5	2,6	0,5	2,5	14,8	15,4
Lazio	27,6	64,5	80,2	52,1	71,3	8,4	2,5	3,5	8,3	12,2	18,2
Abruzzo	12,1	82,4	78,5	49,1	83,6	5,8	1,4	0,5	4,4	11,8	14,4
Molise	13,8	82,4	73,4	41,1	86,3	4,1	1,2	0,1	5,3	14,4	20,6
Campania	13,0	82,3	71,6	41,2	84,4	4,6	1,1	0,4	5,2	12,3	19,7
Puglia	7,4	86,9	71,8	42,8	87,5	3,0	0,6	0,3	3,0	20,6	23,3
Basilicata	5,8	86,6	72,3	38,1	81,6	5,8	0,6	0,2	4,0	12,2	21,6
Calabria	13,0	81,6	67,4	36,2	83,2	3,6	1,1	0,4	4,7	15,1	21,4
Sicilia	13,7	79,3	73,1	40,9	87,6	2,1	0,8	0,4	3,9	17,1	20,5
Sardegna	8,7	81,8	75,3	43,6	84,2	5,1	0,8	0,4	3,5	15,1	22,6
Italia	21,0	72,7	76,7	45,2	77,6	7,4	2,3	1,8	5,4	14,5	17,4

Ripartiz. geografiche											
Italia nord-occident.	30,0	63,3	77,8	46,1	69,3	11,0	3,5	3,1	6,9	13,7	15,1
Italia nord-orientale	22,4	72,0	79,4	44,6	76,3	9,2	3,3	1,7	4,7	15,7	15,5
Italia centrale	25,2	67,7	80,5	51,4	74,9	7,6	2,5	2,7	6,3	12,6	16,2
Italia meridionale	11,0	83,7	71,7	41,5	85,0	4,1	1,0	0,3	4,4	15,1	20,6
Italia insulare	12,4	79,9	73,7	41,6	86,8	2,9	0,8	0,4	3,8	16,6	21,0
Italia	21,0	72,7	76,7	45,2	77,6	7,4	2,3	1,8	5,4	14,5	17,4
TIPI DI COMUNE											
Comune centro											
dell'area metropol.	32,8	60,6	77,0	47,7	71,8	8,7	2,7	4,2	7,2	14,4	18,9
Perif.area metropol.	25,7	68,6	77,7	47,5	73,3	9,7	2,3	2,3	6,8	13,6	17,9
Fino a 2.000 ab.	18,3	74,3	75,4	44,4	78,2	6,4	2,8	1,1	6,5	16,1	15,5
da 2.001 a 10.000 ab.	17,3	76,5	76,0	43,7	78,5	7,3	2,6	1,1	5,2	12,8	16,3
da 10.001 a 50.000 ab.	16,7	76,2	75,4	43,7	79,1	6,7	2,1	1,1	4,5	13,9	17,6
50.001 ab. e più	18,9	75,8	78,9	45,9	82,3	6,1	1,8	1,3	3,9	18,2	17,9
Italia	21,0	72,7	76,7	45,2	77,6	7,4	2,3	1,8	5,4	14,5	17,4

FONTE: ISTAT

Questi valori se vengono riportati in base al numero che compongono le famiglie mettono in evidenza, una dinamica pro-capite della spesa in termini reali più positiva, in particolare nel Nord, area dove le famiglie sono poco numerose.

Tutte le indicazioni riguardanti il territorio sottolineano come le diverse dinamiche registrate in termini percentuali della spesa delle famiglie nel periodo 1997-2000, hanno contribuito ad aumentare le differenze di composizione della spesa tra le tre macroarea.

A livello generale si mette in evidenza come l'incremento più consistente della spesa per nucleo familiare si sia riscontrato nel Nord del Paese (8,3%), mentre nel Centro si registra la variazione più contenuta (5,7%), dovuta ad una diminuzione sensibile della spesa per l'alimentazione, in quanto la componente non alimentare ha evidenziato una dinamica non negativa ed in linea con quella del Nord.

Quando al Mezzogiorno, nonostante un aumento del (7,1%) registrato tra il 1997 ed il 2000, il livello di spesa delle famiglie continua ad essere più basso di quello registrato nel resto del Paese, con un aumento del divario sempre più accentuato tra il Nord e il Sud.

Da quanto detto, risulta evidente che la spesa delle famiglie meridionali continua ad essere indirizzata verso i consumi alimentari, il cui valore è aumentato del 5,1% contro lo 0,8% della media nazionale, tutto questo a conferma delle condizioni reddituali delle famiglie ancora distanti da quelle di altre aree del Paese.

“In considerazione di queste dinamiche non omogenee anche la composizione della spesa sostenuta dalle famiglie nelle diverse aree ha continuato a differenziarsi in misura sempre più rilevante.

Nel Nord, ed in particolare nel Centro, l'incidenza della spesa alimentare si è ridotta sensibilmente attestandosi su valori prossimi rispettivamente del 16,7% e del 17,6%, mentre nel Mezzogiorno la quota dei consumi alimentari sul totale si è ridotta di pochi decimi di punto risultando pari al 23%.”¹⁹

3.4.2. *La spesa alimentare*

Se guardiamo ai livelli di spesa alimentare per nucleo familiare, non sembra che ci siano profonde differenze a livello territoriale.

A tal proposito, vi sono alcuni elementi che portano a ritenere che anche dal lato dei consumi vi siano condizioni differenti, situazione che spiega in parte i più elevati tassi di crescita registrati da questo segmento nel Mezzogiorno rispetto al resto d'Italia.

“In particolare se si guarda al dato relativo alla spesa sostenuta dal nucleo familiare per l'alimentazione il Mezzogiorno mostra nel 2000 un livello più elevato del 2% rispetto al Nord, mentre se si considera il valore procapite, in

¹⁹ Pubblicazione plurisettimanale della Confederazione Generale Italiana del Commercio Turismo Servizi e PMI, ROMA.

Tavola 1.3 – SPESA MEDIA MENSILE DELLE FAMIGLIE
(Migliaia di lire correnti)

	Nord	Centro	Sud-Isole	ITALIA
Alimentare				
1997	771	807	768	777
2000	787	733	807,0	783
Variazione percentuale	2,0	-9,2	5,1	0,8
Non alimentare				
1997	3.592	3.132	2.506	3.144
2000	3.939	3.429	2.700,0	3.434
Variazione percentuale	9,7	9,5	7,7	9,2
TOTALE				
1997	4.364	3.939,0	3.274,0	3.921,0
2000	4.726	4.162,0	3.507,0	4.217,0
Variazione percentuale	8,3	5,7	7,1	7,6

FONTE: Elaborazione Centro Studi CONFCOMMERCIO su dati ISTAT.

Tavola 1.4 – SPESA MEDIA MENSILE PRO CAPITE
(Migliaia di lire correnti)

	Nord	Centro	Sud-Isole	ITALIA
Alimentare				
1997	311	307	261	292
2000	325	283	280	301
Variazione percentuale	4,3	-7,8	7,1	2,8
Non alimentare				
1997	1.450	1.192	854	1.138
2000	1.625	1.326	937	1.318
Variazione percentuale	12,1	11,2	9,8	11,4
TOTALE				
1997	1.762	1.499	1.115	1.475
2000	1.950	1.609	1.217	1.619
Variazione percentuale	10,7	7,3	9,2	9,7

Fonte: Elaborazione Centro Studi CONFCOMMERCIO su dati ISTAT.

Tavola 1.5 – SPESA MEDIA MENSILE DELLE FAMIGLIE
(Composizione percentuale)

	Nord	Centro	Sud-Isole	ITALIA
Alimentare				
1997	17,7	20,5	23,4	19,8
2000	16,7	17,6	23,0	18,6
Non alimentare				
1997	82,3	79,5	76,6	80,2
2000	83,3	82,4	77,0	81,4
TOTALE				
1997	100,0	100,0	100,0	100,0
2000	100,0	100,0	100,0	100,0

FONTE: Elaborazione Centro Studi CONFCOMMERCIO su dati ISTAT.

considerazione di un numero di componenti il nucleo familiare sostanzialmente dissimile, i rapporti di forza appaiono decisamente invertiti con una spesa nel Sud e nelle Isole inferiore del 14% rispetto al Nord.

A questo bisogna aggiungere che la spesa per i beni alimentari, legata al consumo in casa, non rappresenta il totale di quanto complessivamente speso dalla famiglia per l'alimentazione, in quanto l'abitudine a consumare il pasto principale fuori casa, per motivi di lavoro scolastici, tende a comprimere l'importo destinato a questa voce a favore dei «*Pasti e consumazioni fuori casa*», inclusi nel non alimentare.²⁰

Da tutto ciò si può dedurre che anche per questa tipologia di spesa le distanze tra il Nord e il Sud appaiono più marcate e ci offrono altri dati per evidenziare le differenze di reddito che sottostanno ai comportamenti di consumo delle famiglie sul territorio.

Quando al Centro si può sottolineare che in questi ultimi anni vi sia stata una caduta in valore della spesa relativa ai consumi alimentari.

Oltre ai fattori democratici e sociali (*aumento dei single, invecchiamento della popolazione, abitudine a mangiare fuori casa e la tendenza a diminuire i consumi di alcuni prodotti ritenuti meno salutari*) dobbiamo evidenziare il fattore prezzo dei prodotti, determinato da mutamenti nella qualità dei prodotti.

In tale ottica, l'aumento registrato in questi ultimi anni dal numero di famiglie povere nel centro, dal 6,0% del totale del 1997 al 9,7% del 2000, potrebbe aver spinto molte famiglie, nell'impossibilità di diminuire oltre una certa soglia questa tipologia di consumo, a sostituire prodotti di più alta qualità con altri prodotti simili a prezzo più contenuto con un evitabile effetto sui livelli di spesa.

Se analizziamo la composizione della spesa alimentare nelle diverse aree del Paese notiamo una diminuzione della spesa per i prodotti ritenuti meno salutari, a fronte di un aumento del consumo di pesce, frutta e ortaggi, e si sottolineano alcune diversità, anche sensibili nelle abitudini delle famiglie.

Differenze che in molti casi sono da imputare a tradizioni alimentari ben radicate e che difficilmente possono annullarsi. Significativo, appare il caso del pesce, per il quale, anche se si assiste ad un generalizzato aumento su tutto il territorio, la spesa sostenuta in media dalle famiglie del Sud è quasi il 25% maggiore rispetto alla media del Paese e di quasi il 60% nei confronti del Nord.

L'elevato consumo di questi prodotti nel Mezzogiorno è da attribuirsi, oltre ad un numero elevato dei componenti della famiglia, anche ad una minore abitudine a consumare il pasto principale fuori casa.

Relativamente alla carne è da sottolineare la tendenza ad una riduzione del consumo di questo alimento tra il 1997 e il 2000 nel Nord e nel Centro non può essere riconducibile ad un drastico ridimensionamento degli ultimi mesi del 2000 collegato all'insorgere dei casi di BSE, in quanto la tendenza a ridurre la spesa, e i quantitativi consumati, era già evidente nel 1999.

²⁰ Pubblicazione plurisettimanale della Confederazione Generale Italiana del Commercio Turismo Servizi e PMI, Roma.

Tavola 1.6 SPESA MEDIA MENSILE DELLE FAMIGLIE (Migliaia di lire correnti)

	1997				2000			
	Nord	Centro	Sud-Isole	Italia	Nord	Centro	Sud-Isole	Italia
Pane e cereali	134	1128	122	129	137	119	126	130
Carne	178	200	180	183	175	178	193	181
Pesce	47	67	73	59	52	67	84	67
Latte formaggi e uova	112	105	108	109	113	96	109	109
Olii e grassi	35	40	39	38	33	29	32	30
Patate frutta e ortaggi	131	141	125	131	138	128	133	135
Zucchero caffè e drogheria	59	59	60	59	61	50	63	59
Bevande	74	69	60	69	78	67	67	72
ALIMENTARI E BEVANDE	771	807	768	777	787	733	807	783
Tabacchi	37	39	40	38	38	38	42	38
Abbigliamento e calzature	275	249	254	263	284	271	281	2798
Abitazione	998	909	627	858	1.095	1.008	673	941
Combustibili ed energia	217	181	141	185	227	187	147	194
Mobili, elettr. servizi per la casa	280	260	285	278	331	283	298	312
Sanità	202	161	128	170	203	146	123	164
Trasporti	676	566	467	586	755	658	480	645
Comunicazioni	83	84	71	79	99	100	91	97
Istruzione	63	51	59	59	52	58	56	55
Tempo libero, cultura e giochi	237	213	158	206	260	225	172	224
Altri beni e servizi	525	418	278	422	595	454	337	485
Pasti e comunicaz. fuori casa	142	113	68	112	153	128	78	124
NON ALIMENTARI	3.592	3.132	2.506	3.144	3.939	3.429	2.700	3.434
TOTALE CONSUMI	4.364	3.939	3.274	3.921	4.726	4.162	3.507	4.217

FONTE: Elaborazioni Centro Studi CONFCOMMERCIO su dati ISTAT.

Tavola 1.7 – Spesa media mensile familiare per regione di residenza e capitolo – Anno 1999

GRUPPI E CATEGORIE DI CONSUMO	ITALIA	REGIONI						
		Piemonte	Valle d'Aosta	Lombardia Adige	Trentino Alto Bozen	Bolzano	Trento	Veneto
N. medio componenti	2,6	2,3	2,2	2,5	2,6	2,7	2,5	2,7
% di famiglie Italia=100%	21.770.664	8,3	0,2	16,7	1,6	0,8	0,9	7,6
Pane e cereali	127.130	133.083	121.034	135.546	130.761	139.531	122.983	135.059
Carne	181.000	182.200	151.687	190.760	140.286	129.721	149.657	161.684
Pesce	62.470	48.696	41.770	49.896	31.772	25.672	37.183	53.980
Latte, formaggi e uova	107.509	110.356	103.733	114.781	111.030	113.983	108.411	113.053
Oli e grassi	33.858	34.816	28.534	32.027	32.771	32.756	32.784	30.693
Patate, frutta e ortaggi	133.324	125.027	106.320	141.378	125.905	127.994	124.052	131.854
Zucch., caffè e drogheria	56.935	57.736	55.757	59.208	61.346	60.984	61.667	55.943
Bevande	71.229	71.108	57.901	87.864	64.544	59.992	68.582	72.544
ALIMENTARI E BEVANDE	773.455	763.021	666.735	811.460	698.416	690.633	705.319	754.810
Tabacchi	38.049	42.492	36.148	38.436	30.624	31.819	29.564	29.910
Abbigliamento e calzature	268.880	250.286	228.071	314.387	293.712	313.812	275.884	254.296
Abitazione	905.122	895.150	919.013	1.123.837	1.070.063	1.128.347	1.018.370	1.052.984
Combustibili ed energia	192.743	223.840	231.912	225.598	232.145	218.999	243.805	231.600
Mobili, elettr. e servizi	284.288	322.448	519.590	319.605	386.516	412.891	363.123	280.127
Sanità	172.047	200.627	203.027	212.734	212.673	214.662	210.910	173.091
Trasporti	619.603	737.013	510.843	686.115	663.827	690.357	640.297	787.932
Comunicazioni	88.427	90.848	83.455	94.394	87.381	84.405	90.020	87.295
Istruzione	51.883	42.278	36.458	57.380	61.574	61.458	61.676	51.434
Tempo libero, cult. e giochi	206.853	238.004	220.694	251.764	246.707	259.721	235.164	237.814
Altri beni e servizi	441.791	495.301	469.651	601.058	576.789	663.802	499.616	501.670
NON ALIMENTARI	3.269.686	3.538.287	3.458.861	3.925.309	3.862.010	4.080.272	3.668.430	3.688.155
SPESA MEDIA MENSILE	4.043.140	4.301.308	4.125.596	4.736.769	4.560.426	4.770.904	4.373.749	4.442.965

FONTE: ISTAT

Tavola 1.7 (segue) – Spesa media mensile familiare per regione di residenza e capitolo – Anno 1999

GRUPPI E CATEGORIE DI CONSUMO	REGIONI							
	Friuli	Liguria Venezia Giulia	Emilia Romagna	Toscana	Umbria	Marche	Lazio	Abruzzo
N. medio componenti	2,4	2,2	2,4	2,5	2,7	2,7	2,6	2,8
% di famiglie Italia=100%	2,3	3,4	7,4	6,4	1,4	2,4	9,2	2,1
Pane e cereali	115.888	119.469	137.402	123.790	109.985	138.037	118.235	113.296
Carne	144.757	168.759	169.392	192.519	181.652	217.227	187.556	181.915
Pesce	43.145	62.415	50.525	65.601	56.023	77.025	66.376	58.312
Latte, formaggi e uova	109.450	101.603	104.642	99.368	88.173	102.573	106.859	102.795
Oli e grassi	30.696	35.700	31.620	36.220	31.696	39.210	34.665	29.655
Patate, frutta e ortaggi	126.565	124.999	136.065	137.095	126.805	152.263	141.752	118.486
Zucch., caffè e drogheria	56.920	54.262	52.945	54.087	50.423	58.693	53.247	50.520
Bevande	67.072	69.658	74.454	77.763	66.774	79.571	63.190	55.242
ALIMENTARI E BEVANDE	694.493	736.865	757.044	786.443	711.531	864.598	771.879	710.222
Tabacchi	29.731	30.514	38.848	35.251	34.503	35.655	42.346	29.431
Abbigliamento e calzature	294.902	182.229	264.477	267.496	259.626	318.526	252.990	240.967
Abitazione	876.584	953.114	1.076.521	1.056.389	794.526	901.858	983.732	709.727
Combustibili ed energia	212.571	153.919	246.361	215.977	194.290	222.738	170.218	181.809
Mobili, elettr. e servizi	264.317	282.669	306.154	334.611	248.866	372.351	219.147	228.685
Sanità	158.234	152.848	212.986	173.812	166.704	206.797	150.486	124.685
Trasporti	579.242	458.660	743.752	778.198	622.550	832.756	550.687	560.974
Comunicazioni	87.871	80.804	89.164	92.474	92.028	99.801	91.783	81.301
Istruzione	44.703	41.662	47.317	45.037	40.069	64.940	61.264	57.835
Tempo libero, cult.e giochi	220.303	175.923	233.486	234.348	209.417	244.804	198.956	161.512
Altri beni e servizi	445.646	373.502	595.079	484.318	403.213	510.010	381.567	310.649
NON ALIMENTARI	3.214.105	2.885.845	3.854.145	3.717.911	3.065.793	3.810.237	3.103.175	2.687.207
SPESA MEDIA MENSILE	3.908.597	3.622.709	4.611.189	4.504.354	3.777.324	4.674.835	3.875.054	3.397.428

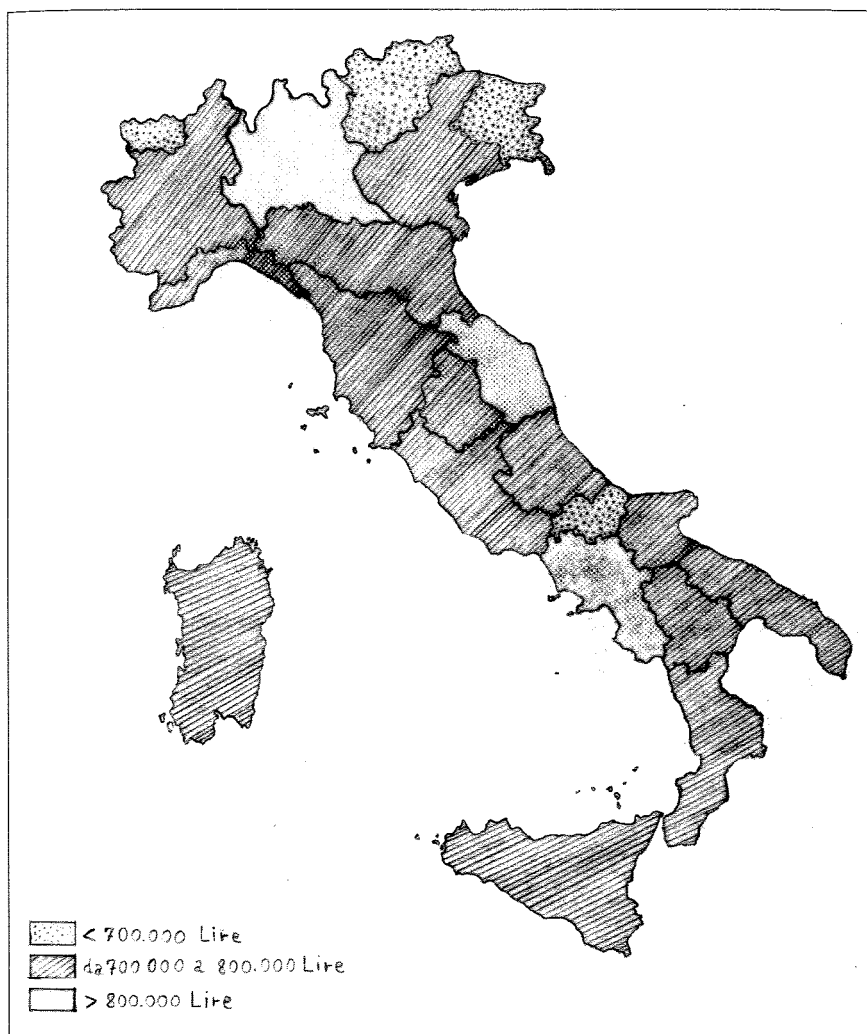
FONTE: ISTAT

Tavola 1.7 (segue) – Spesa media mensile familiare per regione di residenza e capitolo – Anno 1999

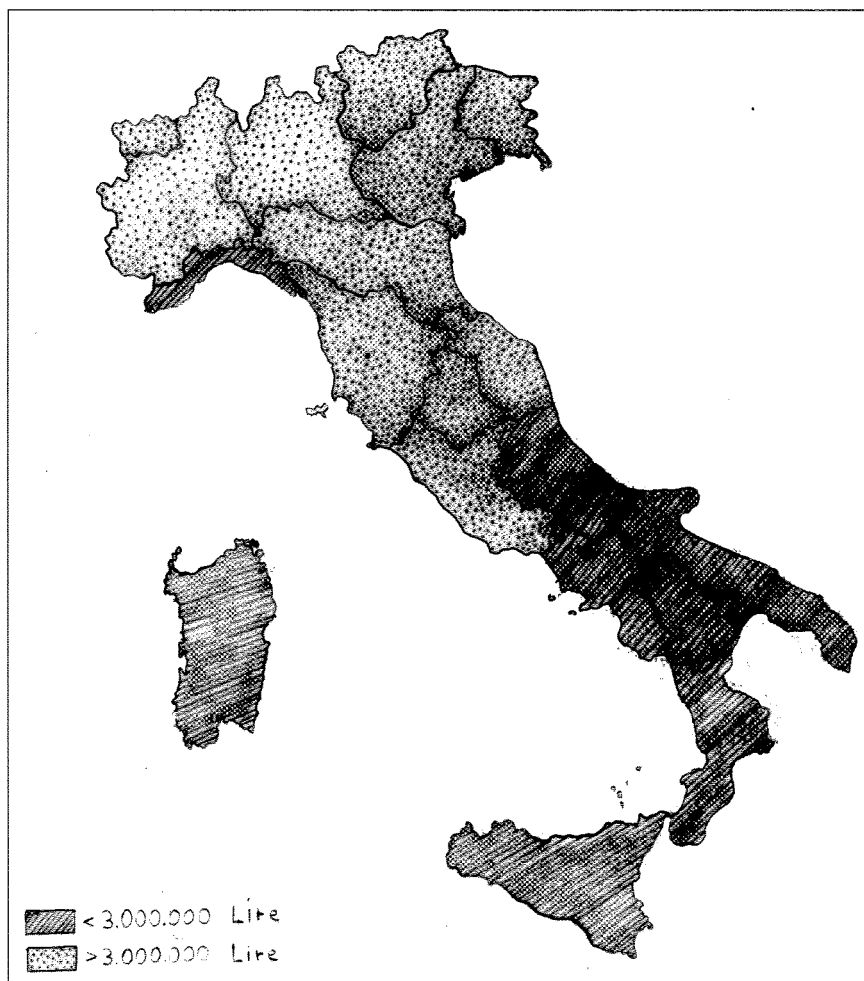
GRUPPI E CATEGORIE DI CONSUMO	REGIONI						
	Molise	Campania	Puglia	Basilicata	Calabria	Sicilia	Sardegna
N. medio componenti	2,7	3,1	2,9	1,8	2,9	2,8	2,9
% di famiglie Italia=100%	0,6	8,7	6,4	1,0	3,3	8,4	2,6
Pane e cereali	103.625	127.770	118.920	113.302	121.165	120.497	126.155
Carne	168.582	204.399	165.712	161.020	179.161	173.477	189.931
Pesce	63.894	91.044	76.612	64.853	69.972	75.608	74.037
Latte, formaggi e uova	97.097	117.822	110.293	118.558	105.895	92.483	96.163
Oli e grassi	26.529	45.288	26.146	36.850	35.315	32.521	34.479
Patate, frutta e ortaggi	103.001	138.782	133.425	132.216	127.911	118.640	129.928
Zucch., caffè e drogheria	50.309	60.996	57.301	54.914	67.820	56.381	57.784
Bevande	55.772	66.072	62.859	62.815	64.899	61.404	66.177
ALIMENTARI E BEVANDE	668.809	852.173	751.267	744.528	772.139	731.011	774.655
Tabacchi	29.573	49.036	31.727	34.800	37.012	42.984	35.122
Abbigliamento e calzature	258.200	262.775	270.870	273.068	296.109	253.671	240.761
Abitazione	607.156	722.013	685.829	594.380	562.461	613.785	732.937
Combustibili ed energia	163.975	146.148	150.925	150.276	161.491	124.952	158.214
Mobili, elettr. e servizi	435.839	259.394	271.532	264.427	299.922	193.332	267.752
Sanità	136.094	149.004	136.136	138.507	151.200	122.542	157.582
Trasporti	411.210	481.083	478.629	521.102	433.702	438.556	596.702
Comunicazioni	74.524	86.369	78.877	78.156	83.318	82.356	89.397
Istruzione	70.302	52.881	59.257	69.946	53.211	43.006	44.463
Tempo libero, cult.e giochi	150.149	173.360	159.958	154.441	166.578	131.877	163.232
Altri beni e servizi	274.403	335.626	304.882	282.935	276.185	285.444	296.367
NON ALIMENTARI	2.611.426	2.717.688	2.628.622	2.562.038	2.521.188	2.332.504	2.782.529
SPESA MEDIA MENSILE	3.280.235	3.569.861	3.379.889	3.306.567	3.293.327	3.063.515	3.557.184

FONTE: ISTAT. Vedere tavola A e B.

**Tav. A – Consumi alimentari nelle Regioni Italiane
Anno 1999**



**Tav. B – Consumi non alimentari nelle Regioni Italiane
Anno 1999**



3.4.3. La spesa non alimentare

Tra il 1997 ed il 2000, si è assistito ad un aumento della spesa destinata all'acquisto di prodotti non alimentari dalle famiglie italiane passando dall'80,2% all'81,4%.

Nel 2000, la spesa media mensile delle famiglie per questo tipo di beni ha superato 3 milioni e 400 mila lire, con un incremento del 9,2% rispetto al 1997.

Si tratta di un incremento di circa 3 punti percentuali alla dinamica dei prezzi intercorsa nello stesso periodo, lasciando ipotizzare che la crescita si è tradotta in un aumento di quantità vendute ad un ritmo, di circa lo 0,9% annuo.

Come già messo in evidenza per i consumi alimentari, la componente demografica influenza i comportamenti di spesa delle famiglie anche nel segmento non alimentare, spiegando le diversità che si registrano tra le diverse aree territoriali.

Dall'indagine effettuata sui "consumi delle famiglie" ogni anno dall'ISTAT, emerge come la spesa media non alimentare di una famiglia del Sud sia cresciuta tra il 1997 ed il 2000 del 7,7%, ben 2 punti percentuali in meno che nel Centro-Nord.

Se nel 1997 la famiglia media residente nel Sud e nelle Isole spendeva in beni non alimentari poco più di 2 milioni e 500 mila lire al mese, cioè circa il 20% in meno della media nazionale e oltre il 30% in meno rispetto al Nord, nel 2000 tale divario è aumentato a causa della minor velocità di crescita di consumi nelle regioni meridionali.

La famiglia del Sud con una spesa media mensile non alimentare di circa 2 milioni e 700 mila lire, si colloca ad un livello di quasi 22% inferiore alla media nazionale di quasi il 32% più basso rispetto a quello di una famiglia del Nord.

Questo divario che sembra destinato ad aumentare sempre più, è causato da una minore dinamicità nella spesa delle famiglie connesso al minor reddito disponibile (prima fra tutte un basso tasso di occupazione regolare o, per converso, un elevato tasso di disoccupazione e una estesa diffusione di occupazione irregolare, caratterizzata da retribuzioni decisamente inferiori rispetto agli standard contrattuali e delle aree territoriali del Centro-Nord).

In termini di destinazione della spesa per categorie di consumo, le regioni del Sud sono rimaste immobili nel periodo considerato, destinando il 77,0% della spesa complessiva, appena 4 decimi in più del 1997, all'acquisto di servizi e beni non alimentari, contro 83,3% del Nord e 82,4% del Centro, che invece migliorano, rispettivamente, di un punto e tre punti.

Le tre voci più «pesanti», cioè spese per canone di locazione e/o mutuo, trasporti (acquisto di veicoli, spese di manutenzione, uso di servizi pubblici), hanno superato nel 2000 il 49% della spesa non alimentare, oltre un punto e mezzo in più rispetto al 1997.

Si tratta di tipologie di spesa legate al livello del reddito, come dimostra il fatto che mentre nelle regioni del Nord sfiorano il 52% del totale non alimentare nel Sud si avvicinano al 42,5% con un divario che si è allargato di oltre un punto rispetto al 1997.

Quando all'abitazione, nel Mezzogiorno, la spesa media mensile per famiglia è stata nel 2000 di poco superiore alle 670 mila lire, contro il 1 milione e 100 mila lire al Nord, quasi il 39% in più. Questa differenza si spiega non solo per i livelli di reddito più bassi, ma anche per il numero di famiglie meridionali quasi doppia rispetto al Nord.

Per i trasporti il livello di spesa del Sud e delle Isole è minore di oltre il 36% a quello del Nord, aumentando il divario di oltre 5 punti rispetto al 1997 e addirittura inferiore di oltre il 43% nel caso dei livelli di spesa per altri beni e servizi.

In questo aggregato, oltre un quarto di spesa è rappresentato dalla voce "*pasti e consumazioni fuori casa*", relative a consumazioni presso pubblici esercizi (bar, ristoranti), mense e tavole calde queste connesse all'attività lavorativa e scolastica.

Nelle regioni del Sud le famiglie destinano mensilmente a questa tipologia di spesa poco meno di 80 mila lire, contro le 153 mila lire delle regioni del Nord, ben il 49% in meno, spiegabile sia con un minor numero di occupati in grado di produrre redditi da lavoro.

Tra le altre voci della spesa alimentare figurano quelle dell'abbigliamento e calzature e per mobili ed elettrodomestici.

Se tra il 1997 ed il 2000 il divario tra il Nord e il Sud per la spesa in articoli di abbigliamento e calzature si è quasi annullato, con una capacità di spesa al Sud inferiore all'1% di quella del Nord, al contrario nel caso di beni durevoli, casalinghi e altri articoli per la casa il divario è notevolmente aumentato.

In termini cumulati, nel periodo 1997-2000, la spesa media mensile al Nord per mobili ed elettrodomestici è cresciuta del 18,4%, contro il 4,6% del Mezzogiorno. Il livello di spesa della famiglia del Sud, che nel 1997 risultava superiore di quasi il 2% rispetto al Nord, nel 2000 è fortemente peggiorato mostrandosi inferiore di quasi il 10%, probabilmente dovuto ad un basso reddito delle famiglie, trattandosi di beni con un prezzo troppo elevato.

Infine, bisogna mettere in evidenza, un più elevato livello di spesa per l'istruzione (testi scolastici, tasse e rette) nel Mezzogiorno rispetto al Nord, circa l'8% in più nel 2000, mentre era inferiore del 6,5% nel 1997, tutto questo è imputabile al permanere di una quota di persone in età scolare molto più elevata nelle regioni del Sud e delle Isole.

Al contrario, la spesa per servizi sanitari e salute mette in evidenza tendenze demografiche di tipo opposto. Tutto questo dovuto alla presenza di un maggior numero di anziani al Nord che determina un maggior livello di spesa, infatti ogni mese una famiglia del Nord spende per l'acquisto di medicinali e per visite mediche generiche e specialistiche oltre 203 mila lire, contro le 123 mila lire di una famiglia del Mezzogiorno:

In realtà, su questi livelli di spesa incide anche il diverso regime di assistenza sanitaria adottato dalle regioni, in quanto il numero di prestazioni garantito dal servizio sanitario nazionale è in alcune regioni del Nord inferiore a quelle delle regioni del Sud.

3.4.4. Le tre Italie

La rappresentazione geografica dello sviluppo italiano che dominò la scena degli anni Cinquanta e Sessanta è stato il divario tra Nord e Sud, attraverso il quale si voleva contrapporre il "Triangolo industriale", ovvero le regioni dell'Italia nord-occidentale, dove troviamo i settori più dinamici e le regioni dell'Italia centro-meridionale e le isole, dove si localizzano i settori stagnanti.

All'inizio degli anni Settanta la situazione dell'economia mondiale iniziò a mostrare segni di instabilità.

In Italia, la crescita dell'occupazione industriale rallentò, le grandi imprese persero posti di lavoro mentre aumentarono quelle piccole, ma le regioni del centro e del nord-est dimostrarono un dinamismo industriale tale che sopravanzarono, in termini di incremento di posti di lavoro e di unità produttive, le regioni del nord-ovest. Ciò determinò uno spostamento dell'industrializzazione da ovest verso est e verso il centro della penisola. A differenza che in passato, si fronteggiarono due linee generali d'interpretazione del cambiamento industriale. "La prima, fu d'impronta nazionale e centrata sulla grande impresa: la proliferazione delle piccole imprese veniva letta cioè come il risultato di processi di decentramento produttivo operati dalle grandi imprese nei propri dintorni oppure come l'esito di processi di diffusione industriale a lunga distanza, attraverso un meccanismo di redistribuzione gerarchica dai luoghi più industrializzati e urbanizzati a quelli con minore densità."²¹

La seconda linea interpretativa era d'impronta locale/regionale e riconosceva nella crescita quantitativa delle piccole imprese i tratti caratteristici di un diverso modello di sviluppo. Si trattava di un modello d'industrializzazione dove la produzione industriale non si realizzava attraverso l'accrescimento delle singole dimensioni aziendale e la concentrazione produttiva, ma si effettuava attraverso un crescente aumento di unità piccole e medie, contrassegnate dalla specializzazione produttiva all'interno del settore. "A differenza della strategia classica di sviluppo industriale capitalistico, questa seconda linea realizzava uno «sviluppo senza integrazione verticale», ed era favorita dal cambiamento nella domanda mondiale di beni di consumo durevoli, la quale non riguardava più soltanto prodotti industriali di massa con caratteristiche di omogeneità e di ampio mercato di sbocco, a beni a domanda frammentata e variabile (prodotti tessili, dell'abbigliamento, delle calzature, della pelletteria, ecc.)".²²

²¹ Pasquale Coppola, *Geografia politica delle regioni italiane*, Einaudi editore, Torino 1997, pag. 281.

²² "frammentata, perché condizionata da fattori storico-culturali, talché resta impossibile di norma, vendere prodotti uguali su mercati nazionali e persino regionali diversi. Variabile, perché nella discontinuità temporale dovuta all'alternarsi delle stagioni si è ormai inserito un processo di rotazione dei modelli. Queste caratteristiche della domanda condizionano l'organizzazione del processo produttivo, sia nell'impedire la standardizzazione del prodotto, che nell'imporre strutture organizzative

La rappresentazione geografica dello sviluppo italiano si rinnovò, poiché il dualismo territoriale Nord-Sud venne soppiantato da una nuova rappresentazione, il modello delle "Tre Italie".

Il Nord-Ovest (la prima Italia), è l'area segnata dalla grande impresa, il Meridione (la seconda Italia), è l'area del sottosviluppo relativo, dove l'economia è disgregata e riorganizzata in dipendenza da esigenze esterne, il Centro-Nord (terza Italia), infine, è l'area caratterizzata dalla piccola impresa.

In tal senso, le "Tre Italie" rappresentarono una soluzione conveniente perché il passaggio da una ripartizione duale a una tripartizione della realtà italiana, pur essendo coerente ai risultati ottenuti dalle ricerche svolte in tema di mercato del lavoro, decentramento produttivo e piccola impresa, non operava ancora quel ribaltamento radicale che sarebbe stato necessario per affermare l'originalità del modello d'industrializzazione che si stava diffondendo, ma che prefigurava una "via all'industrializzazione" diversa da quella classica che aveva dominato le regioni dell'Italia nord-occidentali.

Anche con questa nuova configurazione (la terza Italia) ossia l'Italia emergente veniva indicata come l'economia periferica, e i settori industriali, venivano ancora distinti tra moderni (l'industria meccanica, metallurgica, la chimica, ecc.) e tradizionali (il tabacco, il tessile, gli alimentari, il vestiario-abbigliamento, le calzature, il legno e mobili, ecc.). I primi rappresentavano il nucleo centrale dell'industrializzazione italiana: l'Italia nord-occidentale, i secondi rappresentavano la produzione periferica.

3.4.5. *Distribuzione di ricchezza e povertà sul territorio nazionale*

Interessarsi oggi della distribuzione territoriale del reddito, della spesa pubblica, dei consumi in Italia, e quindi del modo in cui ricchezza e povertà si distribuiscono sul territorio nazionale, è molto difficile di quanto lo fosse pochi decenni fa. Tale problematica, ora, è oggetto di discussione politica di ogni giorno in ogni sede.

Tale questione, non riguarda più soltanto la "questione meridionale", ma anche la questione settentrionale".

Infatti, il problema del divario tra il Nord e il Sud si intreccia con la questione dello "Stato sociale", ma anche con quello della "forma" dello Stato, e quindi della distribuzione dei poteri e delle competenze fra istituzioni e fra enti territoriali, dei meccanismi di gestione delle pubbliche finanze, e quindi delle entrate e delle spese della mano pubblica.

"La distribuzione della ricchezza e della povertà, e quindi delle politiche di riequilibrio, possono essere trattati, tenendo conto di due aspetti: da un lato, tali realtà sono considerati come fenomeni socio-economici presenti su tutto il territorio

capaci di pronte decisioni e di rapide riconversioni. Una industria che non presenti queste caratteristiche può operare efficacemente sul mercato di questi prodotti." [Becattini 1975, pag. 27]

nazionale; dall'altro invece il problema può essere esaminato secondo la differente distribuzione territoriale dei medesimi fenomeni: naturalmente suddivisi o aggregati secondo le circoscrizioni politico-amministrative e statistiche (Stato, regioni, province, comuni) per le quali siano disponibili le informazioni quantitative.”²³

Nella prima prospettiva d'indagine si collocano gli studi effettuati dall'ISTAT, il Cnel o il Censis, ma sforzi sempre più grandi sono stati messi in atto da questi al fine di “territorializzare” tali fenomeni.

“Il secondo approccio, è connaturato, con il paradigma disciplinare della geografia, vale a dire con i suoi interessi e le sue capacità descrittive e interpretative. Ovviamente, non si pretende, di tracciare un quadro esauriente dei problemi riguardanti l'articolazione territoriale dei fenomeni complessi come la diversa disponibilità dei servizi sociali, dei consumi pubblici e privati, la diversa distribuzione degli stati di benessere e di disagio sociale e individuale, bensì si vuole soltanto fornire un insieme di termini quantitativi il più possibili generali e oggettivi, che permettano di comprendere, tali problematiche e di valutarne i contenuti.”²⁴

Da un'indagine è emerso che la distribuzione della spesa pubblica complessiva è effettuato per un terzo a favore del Mezzogiorno e per due terzi al Centro-Nord. I risultati ottenuti da tale indagine indicano che l'azione pubblica in funzione del riequilibrio territoriale, in particolare del riequilibrio tra il Nord e il Sud del paese, anche perché le regioni a statuto speciale dell'Italia del Nord sono stati indirizzati flussi di risorse aggiuntive in funzioni di obiettivi, peraltro non espressamente dichiarati, differenti da quelli del riequilibrio territoriale, capaci di produrre squilibri nella dotazione di capitale all'interno del Centro-Nord stesso.

Da quanto detto si può giungere alla conclusione che: la distribuzione sul territorio della spesa complessiva è dovuto alla differente composizione di comportamenti di spesa.

Da una parte la spesa corrente, distribuendosi sul territorio, si correla positivamente con il grado di sviluppo delle singole regioni e il suo effetto è “antidistributivo”, nel senso che svantaggia le regioni meno sviluppate, soprattutto a causa dei trasferimenti alle famiglie. Dall'altra parte, la spesa in conto capitale, si è maggiormente ridotta rispetto alla spesa complessiva. Essa risulta negativamente correlata con il livello di sviluppo, infatti, le regioni meno sviluppate risultano avvantaggiate da tale spesa, quelle sviluppate risultano svantaggiate.

A tal proposito, le regioni ricche, ritengono di “dare” molto di più di quanto ricevano, senza ottenere in cambio quanto è necessario per il funzionamento della loro economia, le regioni “povere” ritengono di ottenere molto meno di quanto sarebbe necessario, pagandone pesanti costi sia in termini politici sia di immagine collettiva.

²³ Cfr. Pasquale Coppola, *Geografia politica delle regioni italiane*, Einaudi editore, Torino 1997, pag. 339.

²⁴ Pasquale Coppola, *Geografia politica...*, pag. 340.

Da qui il desiderio delle regioni "ricche" i staccarsi dalle regioni "povere", viceversa le regioni "povere" di non staccarsi dalle regioni più sviluppate.

Ma il problema della raccolta e della redistribuzione delle risorse su tutto il territorio nazionale non interessa soltanto il rapporto Nord-Centro-Sud; tocca in maniera evidente anche il finanziamento dei bilanci ordinari delle regioni a statuto speciale, in particolar modo settentrionali.

"Una conferma di tale squilibrio nell'uso delle risorse finanziarie c'è data dal programma di ricerca della fondazione Agnelli su "Geografia e istituzioni della nuova Italia" dove si calcola il "residuo fiscale procapite delle regioni italiane" vale a dire la differenza tra le entrate ricavate da una regione e la spesa ad essa orientata. Le stime effettuate segnalano che soltanto sette regioni hanno valore positivo, mentre tutte le altre hanno valori negativi. Le prime si trovano tutte al Nord (Piemonte, Lombardia, Veneto, Emilia-Romagna, Toscana, Marche e Lazio); le seconde non si trovano tutte al Sud anzi al primo posto, per residuo fiscale negativo troviamo la Valle d'Aosta, seguita da tre regioni meridionali (Basilicata, Molise, Calabria), ma anche dal Trentino-Alto Adige che a sua volta precede la Sardegna. Persino, la Liguria, presenta saldo negativo, precedendo Toscana, Marche, Lazio, con valori inferiori. Tutto questo fino al 1989 ma non più nel 1992."²⁵ [Cfr. Fondazione Agnelli 1993].

3.4.6. *Il Welfare: concetto e analisi*

Il Welfare rimane uno dei fattori differenziali nelle diverse aree del paese per l'influenza che vi esercita sui quadri sociali, sulla qualità della vita, sulla consistenza della «cittadinanza».

Il Welfare State appare come l'insieme delle garanzie e degli interventi forniti dalle istituzioni politiche per assicurare standard minimi di reddito, salute e istruzione ad ogni cittadino. Rappresenta un processo di redistribuzione delle risorse volto ad attenuare gli squilibri messi in atto dal mercato. Da ciò, ne deriva una nuova impostazione del sistema di Welfare, dove allo Stato non spetta più un compito di gestire, ma di programmare e di coordinare mentre diventa sempre più consistente il ruolo, alternativo o complementare a quello delle istituzioni pubbliche e del mercato, svolto dal cosiddetto «terzo settore».

Il *paniere dei servizi sociali* ossia dei settori di intervento del Welfare, varia da paese a paese, ma in generale fa riferimento a tutti quegli ambiti della vita sociale in cui la domanda di benessere da parte dei cittadini, si ritiene di essere soddisfatta tramite la (*sola*) azione di mercato.

"Nell'ambito legislativo italiano, una definizione ufficiale del «pacchetto di Welfare come diritto sociale di cittadinanza» non esiste.

In sostanza si fa riferimento a quei beni di base come la sicurezza sociale, l'educazione o la salute di cui la politica sociale diventa garante in quanto

²⁵ Cfr. Pasquale Coppola, *Geografia politica delle regioni italiane*, op. cit., pp. 350-351.

attinenti non unicamente alla sfera privata dell'individuo, ma anche alla qualità sociale della vita."²⁶

La protezione sociale si compone di tre comparti, ossia nella attività di previdenza, assistenza e sanità.

Al Welfare sono ammessi anche altri settori, quali quelli per l'istruzione, formazione professionale e gli interventi relativi all'alloggio.

Dunque anche se all'interno di un sistema politico unitario al Welfare non dovrebbe, dal punto di vista teorico, essere condizionato dal luogo di residenza, tuttavia gli individui svantaggiati da una minore trasferibilità rischiano di essere penalizzati nell'utilizzo dei servizi.

"La geografia del Welfare, può essere alterata da disparità legislative presenti fra le unità amministrative di cui si compone il territorio dello Stato, oppure da condizioni storico-sociali che lo diversificano."²⁷

Accade che per i singoli cittadini l'accesso al Welfare, oltre che discriminato *de jure* sulla base di criteri relativi alle condizioni di salute, di età, o di reddito, sia discriminato *de facto* anche sulla base del luogo di residenza.

"Una delle strategie su cui si fonda il progredire del Welfare nel dopoguerra è consistita nel tentativo di «ripartire equamente» le condizioni territoriali prodotte dall'uomo, attraverso interventi di ampliamento, addensamento e modernizzazione della rete infrastrutturale di base che hanno avuto come protagonista la mano pubblica. Tale processo di equiparazione ha permesso di migliorare le condizioni di accesso ai servizi pubblici e privati, ponendo le basi per migliorare la qualità di vita e per introdurre processi di sviluppo in alcune aree a lungo rimaste ai margini rispetto ai distretti più vitali del paese."²⁸

3.4.7. *Questione meridionale, questione settentrionale. L'intreccio previdenza-assistenza*

Del resto, gli aiuti al Sud devono essere considerati come un vero e proprio atto di solidarietà che le regioni più ricche offrono per un periodo definito alle regioni più povere. In effetti dare chiarezza e governabilità ai flussi finanziari non può che giovare alle regioni del Sud, poiché il trasferimento dei flussi finanziari può essere indirizzato nelle zone dove è necessario.

Da una accurata analisi, risulta che la produttività e la redditività delle imprese del Mezzogiorno sono sistematicamente inferiori a quelle del Centro-Nord confrontabili per settore e dimensione. Inoltre, se le politiche di agevolazione finanziaria alle attività produttive nel Mezzogiorno hanno operato garantendo ai lavoratori e agli investitori, rispettivamente i salari e i rendimenti, operazione simile sulle famiglie, hanno compiuto gli strumenti di finanza pubblica e del sistema previdenziale.

²⁶ Pasquale Coppola, *Geografia politica delle regioni italiane*, op. cit., pag. 361.

²⁷ Ibidem, pag. 362.

²⁸ Ibidem, pag. 386.

L'insieme delle funzioni di protezione assorbe, una quota rilevante del Pil, e una porzione ancora più alta per la spesa pubblica.

“Tra i comparti della protezione sociale, la previdenza rappresenta il settore di maggior rilievo economico. Nato in epoca tardo ottocentesca «con l'intento di educare l'operaio alla pratica della virtù della previdenza», questo settore di intervento sociale comportava inizialmente un semplice supporto a coloro che erano costretti a uscire dal mondo del lavoro.”²⁹

Successivamente, nel corso del tempo, si è arricchito di ulteriori funzioni, destinate a soddisfare altre necessità sociali, come per esempio la disoccupazione o l'insufficienza del reddito percepito per carichi di famiglia. Quindi la previdenza si è arricchita oltre del sistema delle pensioni, anche di una serie di prestazioni temporanee, come le agevolazioni contributive per le imprese che operano al Sud, i prepensionamenti per i dipendenti da imprese in difficoltà economiche, gli assegni famigliari, ecc. Si tratta di oneri, che vengono coperti da tutta la collettività nazionale tramite il prelievo fiscale.

In ogni caso, nell'ambito delle prestazioni previdenziali, la spesa per le pensioni assorbe il maggior volume di spesa, si tratta di una spesa destinata ad aumentare in maniera vertiginosa nel corso dei prossimi decenni. A tal proposito, si fa sempre più strada l'idea, che tale aggravio sia destinato a comportare, un pesante squilibrio fra i giovani attivi e gli anziani pensionati.

Proprio per risolvere tali problemi, il governo italiano ha varato, nel 1995 una riforma del sistema pensionistico che tiene conto dell'evoluzione della speranza di vita, oltre a ridefinire il metodo di calcolo della pensione di vecchiaia. Tale riforma prevede anche il riassetto delle pensioni di invalidità. In particolare, criteri di assegnazione più incisivi sono stati introdotti al fine di ridurre l'entità del “mercato assistenziale” di invalidità, utilizzata a volte in modo improprio al fine di garantire un sussidio ad aree colpite da disoccupazione, soprattutto nel Sud dell'Italia.

Meno rilevanti sono le differenze per quanto riguarda le pensioni di vecchiaia e anzianità.

A causa della diversa composizione demografica delle regioni italiane, anche la spesa per la previdenza risulta maggiore al Centro-Nord che non al Sud. Tale differenza nel corso degli anni è destinata ad aumentare a causa dell'invecchiamento della popolazione che da tempo interessa le regioni del Nord, dovuta da un lato alla minore fecondità, dall'altro dalla riduzione della mortalità.

A differenza della previdenza, l'assistenza risulta coperta attraverso oneri sociali, e prevede sia erogazioni in denaro (come per esempio le pensioni sociali e gli assegni invalidi civili), sia prestazioni in natura e servizi al cittadino (mense, ricoveri per anziani, asili-nido, ecc.), messi in atto da enti locali e da istituzioni private senza fini di lucro.

“Più recente è invece il ruolo assunto in questo proposito dalle istituzioni pubbliche. Lo Stato italiano, per molto tempo ha preferito affidare una delega

²⁹ Ibidem, pag. 363.

alla Chiesa, oppure ad altre organizzazioni religiose, mantenendo un atteggiamento distaccato nei confronti dell'intervento sociale di assistenza.

A differenza di quanto avviene in altri paesi europei, in Italia non è ancora prevista, una garanzia del minimo vitale, ossia l'erogazione di sussidi atti ad integrare il reddito dei cittadini per raggiungere la soglia minima necessaria per soddisfare i bisogni fondamentali. Un sostegno al reddito in forma diretta viene garantito, ad alcune categorie specifiche, come gli anziani ultrasessantacinquenni che non abbiano maturato neppure la pensione «minima» di vecchiaia, o gli invalidi che non possono accedere al mondo del lavoro.³⁰

Gli assegni erogati agli invalidi, si concentrano per il 44% al Sud, per il 20,5% al Centro, per il restante 35,5% al Nord.

Per quanto riguarda le prestazioni assistenziali, lo squilibrio territoriale è invece di segno opposto, poiché il 36,6% di presidi residenziali per anziani si trova al Nord-Ovest, il 26,3% al Nord-Est, il 18,9% nel Centro e il 18,2% fra il Sud e le isole. Tale squilibrio è dovuto alla differente struttura per età delle regioni italiane, che vede la maggior parte della popolazione anziana concentrarsi al Nord.

Tuttavia le regioni del Centro-Nord appaiono meglio dotate anche per quanto riguarda i servizi per l'infanzia, (come asili-nido), e i servizi destinati a utenti di età adulta, (come i portatori di handicap).

Per quanto riguarda la sanità, il finanziamento avviene in parte attraverso il prelievo contributivo, in parte attraverso la fiscalità generale.

«Come per l'assistenza, anche la sanità rappresenta un settore che è stato gestito in forma privata. Sino alla fine dell'ottocento, prevaleva in Italia una concezione liberista della tutela della salute, sulla base della quale ogni individuo doveva provvedere al mantenimento della propria salute. Solo con l'avvento dello 'Stato sociale' il comparto pubblico si è fatto carico anche della difesa della salute dei cittadini aumentandosi il compito di assicurare una copertura sanitaria generalizzata di tutti i soggetti, a prescindere dal reddito.»³¹

Nel corso degli anni novanta, il ruolo pubblico nel settore, appare in una fase di contrazione, soprattutto per quanto riguarda i servizi extra-ospedalieri.

Dal punto di vista della ripartizione geografica, l'offerta è fortemente diversificata. Nel sistema precedente all'Istituzione del Servizio Sanitario Nazionale (SSN), l'esigenza di rispondere ad una domanda elevata da parte dei lavoratori assicurati e dei loro familiari ha favorito la realizzazione di una rete di strutture consistente soprattutto al Nord rispetto al Sud.

3.4.8. *Il comparto dell'istruzione in Italia*

A livello territoriale si riscontra una disparità qualitativa e quantitativa per quanto riguarda i servizi all'istruzione, che rappresentano nel contesto italiano

³⁰ Cfr. Pasquale Coppola, *Geografia politica delle regioni italiane*, op. cit., pp. 367-368.

³¹ Cfr. Pasquale Coppola, *Geografia politica...*, pag. 373.

uno dei settori pubblici più antichi.³² Secondo l'attuale legislazione, l'istruzione si pone come un diritto di tutti i cittadini, regolamentato in maniera tale da consentire un percorso formativo che possa ridurre le disuguaglianze e offrire a tutti una istruzione minima, con la scuola dell'obbligo.

Come in altri campi, l'istruzione prevede, accanto alle strutture dello Stato, anche strutture private. Anche in tale settore la spesa pubblica risulta in contrazione, tutto ciò, dovuto a tendenze demografiche in atto da diversi anni, infatti, l'intero settore è soggetto a una notevole flessione, che si riflette nel taglio delle classi e delle unità scolastiche.

Tale riduzione di unità scolastiche mette in difficoltà le famiglie nel raggiungere tutti i tipi di scuola.

"Malgrado la tendenza generale al calo degli alunni, che si manifesta in misura più accentuata nell'ambito delle fasce più basse dell'offerta educativa, si verificano così tuttora casi di impossibilità di accesso al servizio pubblico."³³ Le scuole materne, che fino a qualche anno fa costituivano un servizio non vincolato dall'obbligo, avvolte sono assenti nei centri minori, oppure appaiono insufficienti a coprire la domanda nelle aree più affollate.

Inoltre esistono casi di doppi e tripli turni, anche se ciò accade nelle regioni del Sud del Paese, dove la domanda è più alta, soprattutto per quanto riguarda le elementari.

Tale fenomeno si registra anche per gli istituti superiori. Tutto questo dovuto al fatto, che l'offerta è quantitativamente mal distribuita, sicché, pur essendo abbondante, risulta mal distribuita rispetto alla domanda.

Anche dal punto di vista della qualità, il comparto dell'istruzione presenta delle disparità territoriali, che si manifestano all'interno delle istituzioni scolastiche di ogni ordine e grado.

I risultati del processo di istruzione vanno valutati attraverso il rendimento scolastico. Anche in questo caso si evidenzia la differenza tra Nord-Sud, tanto nelle elementari che nelle medie inferiori, la percentuale dei ripetenti al primo anno sul totale degli iscritti risulta superiore al Sud, rispetto alle grandi ripartizioni del Nord-Ovest, del Nord-Est e del Centro. Il Sud, è penalizzato da un forte abbandono scolastico, soprattutto nelle zone degradate delle grandi città, dove è più alta la percentuale di lavoro minorile e di criminalità.

Per gli istituti superiori, dove le bocciature si possono imputare a una maggiore severità, la situazione si inverte e i ripetenti diventano più frequenti al Nord (soprattutto al Nord-Ovest).

CARMELO CRISTALDI

³² La legge relativa all'istruzione obbligatoria risale al 1877, ma costituisce una estensione a tutto il territorio nazionale unitario di una normativa vigente nel regno di Sardegna già nel 1859 [Bartocci 1995]

³³ Pasquale Coppola, *Geografia politica delle regioni italiane*, op. cit., pag. 379.

LESSICOGRAFIA DIALETTALE DI ULTIMA GENERAZIONE

SANDRA RACCUGLIA, *Vocabolario del Dialetto Galloitalico di Aidone*, N. 13 della collana "Materiali e ricerche dell'Atlante Linguistico della Sicilia" diretta da Giovanni Ruffino, "Lessici Galloitalici" a cura di Salvatore C. Trovato, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, Dipartimento di Scienze filologiche e linguistiche, Facoltà di Lettere e Filosofia, Palermo 2003, pp. LXXI+601.

Il *Vocabolario del Dialetto Galloitalico di Aidone* di Sandra Raccuglia è il primo dei repertori lessicali del "Progetto Galloitalici" diretto da Salvatore C. Trovato ad essere stampato. L'opera viene pubblicata nella bella veste tipografica della collezione "Materiali e Ricerche dell'Atlante Linguistico della Sicilia", curata da Giovanni Ruffino per il Centro di Studi filologici e linguistici siciliani.

Il progetto iniziale del *Vocabolario* (cfr. Trovato 1989 e 1994) prevedeva la trattazione lessicografica del dialetto galloitalico di Aidone all'interno del Vocabolario di Piazza Armerina. La ricerca sul campo — metodo che ha avuto largo impiego nel lavoro di Sandra Raccuglia — ha portato alla modificazione del progetto. È emerso, infatti, che il sistema dialettale di Aidone presenta, rispetto a quello piazzese, peculiarità tali da giustificare una documentazione e una trattazione autonoma.

Piazza Armerina, città più aperta a contatti ed apporti esterni, più dinamica e mossa sotto il profilo sociale, presenta un patrimonio lessicale articolato e ricco, con notevole variabilità anche in relazione alla dimensione diastratica e diafasica di variazione.

Il lessico di Aidone è invece più conservativo e meno elaborato, rispecchia una realtà comunitaria più isolata, meno esposta o diversamente esposta a contatti esterni, e anche meno interessata da dinamiche sociali interne. Si tratta di un lessico che attesta una cultura materiale tradizionale ancora vitale e la possibilità di individuare peculiari visioni del mondo, elementi tutti — oltre a quelli propriamente linguistici — che motivano la scelta di una trattazione autonoma, affrontata appunto nel bel lavoro di S. Raccuglia.

Ma vediamo di delineare la situazione linguistica di Aidone. La cittadina, come ben chiarisce nell'*Introduzione* l'autrice del *Vocabolario*, fu ripopolata tra

l'XI e il XII secolo da nuclei di popolazione di provenienza italiana settentrionale. Questi portarono con sé la loro varietà galloitalica, che, da quel momento, entrò a far parte del repertorio linguistico locale.

Il repertorio odierno di Aidone presenta il settore meno formale organizzato in un bilinguismo di tipo diglottico: siciliano-galloitalico. Il siciliano, considerato varietà urbana, appare dotato di maggior prestigio agli occhi dei parlanti, rispetto al dialetto galloitalico, valutato varietà rurale, legata alle attività tradizionali e alle interazioni comunicative di domini informali. La diversa gradazione di prestigio riconosciuta ai due dialetti — siciliano e galloitalico — dà valenza diafasica e funzionale a una distinzione originariamente diatopica (il galloitalico degli immigrati in opposizione al siciliano della popolazione preesistente).

La tendenza a privilegiare il polo siciliano del settore dialettale del repertorio era stata acutamente rilevata da Giovanni Tropea (1970), durante le prime inchieste sistematiche ad Aidone. La piena affermazione di tale scelta linguistica ha portato alla situazione odierna, che vede la varietà galloitalica subordinata non solo all'italiano, ma anche al siciliano, secondo una duplice "inclusione" in due lingue comuni, riconosciute come tali dai parlanti¹, una di estensione nazionale, l'altra regionale. Due dialetti e la lingua nazionale si ripartiscono i domini d'uso, sulla base di una gerarchia interna che attribuisce al dialetto galloitalico quelli meno formali.

Il galloitalico è la varietà meno prestigiosa del repertorio: dal punto di vista generazionale è prevalentemente la lingua degli anziani; da quello diastratico si configura quale varietà usata dai parlanti dei ceti meno abbienti e di limitata scolarizzazione.

Ma proprio la strutturazione odierna del repertorio locale ci porta ad ipotizzare una situazione ben diversa per il passato: il fatto che Aidone oggi non faccia parte della "Sicilia lombarda perduta" di cui parla Trovato (1998), e il suo dialetto non si sia lasciato assimilare dal siciliano, ci fa pensare ad uno status di elevato prestigio del galloitalico aidonese in prospettiva diacronica. L'ipotesi trova sostegno anche nella peculiare "coloritura" che ha assunto il siciliano di Aidone, che reca traccia di interferenze settentrionali: si tratta di un siciliano che risuona in bocca galloitalica. Il fenomeno emerge con chiarezza dall'analisi delle forme siciliane locali dei lemmi ad esponente, che, quando esistono, sono puntualmente registrate all'interno dei diversi articoli lessicografici del *Vocabolario*.

Del nostro *Vocabolario* esaminiamo prioritariamente la strutturazione generale, le finalità perseguite, le fonti e gli strumenti utilizzati, tutti elementi che aiutano a chiarirne la macrostruttura.

Va detto innanzi tutto che l'opera si articola in 3 parti o sezioni: a) repertorio

¹ Il concetto di "inclusione" viene usato nel valore attribuitogli da Coseriu 1981, adattando alla situazione locale il criterio spaziale di distinzione e classificazione dei dialetti, rispetto alle lingue sovraordinate.

galloitalico-italiano; b) repertorio italiano-galloitalico; c) lessico inverso. Tale articolazione, oltre a dimostrare tutto l'impegno profuso dall'autrice nella registrazione, rende evidente l'ampiezza di destinatari a cui si rivolge il repertorio e la pluralità di usi che di esso possono essere fatti.

L'opera è indirizzata agli studiosi che non hanno competenza della varietà, ma anche ai parlanti nativi, in particolare agli insegnanti e ai poeti della comunità locale. Alla prioritaria funzione documentaria, l'opera affianca infatti ampia fruibilità in ambito didattico, poetico e nella pluralità di usi e funzioni che possono essere attribuiti oggi al dialetto nella fase di riscoperta e valorizzazione delle lingue e delle culture locali.

Questo vocabolario non si limita alla registrazione di un repertorio di lemmi, più o meno ampio. La finalità di base, alla quale mira l'opera, è la descrizione, attraverso la registrazione del lessico, del sistema linguistico di Aidone. Lo dimostrano ampiamente alcune caratteristiche che la contraddistinguono:

a) l'attenzione dedicata ai fatti fonetici (ogni lemma ad esponente viene trascritto in IPA), e la puntuale descrizione fonologica che chiude l'introduzione;

b) lo spazio riservato ai fenomeni morfologici; pensiamo alla particolare attenzione dedicata ai suffissi sia a livello di microstruttura, nel corpo dell'articolo lessicografico, sia a livello di macrostruttura e progettazione generale nella sezione dedicata al lessico inverso;

c) l'attenzione volta alla sintassi (gli articoli presentano, ad es., una puntuale disamina di usi e funzioni dei connettivi sintattici, delle valenze verbali);

d) il privilegio concesso alla prospettiva emica di trattazione del lessico: la registrazione mira a far emergere dall'interno i legami con la cultura locale e la visione del mondo che ai fenomeni linguistici è sottesa. Significativa in tale ottica è la registrazione dei proverbi e delle locuzioni polirematiche.

Del resto nessuno meglio di Sandra Raccuglia, che alla preparazione teorica e alla competenza lessicografica accompagna la condivisione della cultura del paese di origine della famiglia, poteva realizzare le finalità che il progetto lessicografico si proponeva.

Le fonti scientifiche a cui l'autrice ha attinto sono le più qualificate in ambito dialettologico: i grandi atlanti linguistici nazionali (AIS, ALI innanzi tutto) e la Carta dei Dialecti Italiani; ma anche le tesi di laurea dell'Ateneo catanese e le pubblicazioni linguistiche relative ad Aidone, a partire dai testi inediti aidonesi pubblicati da Piccitto (1962) e Tropea (1973), oltre alla produzione locale di letteratura dialettale.

Ma l'autrice ha attinto soprattutto alla lingua dell'uso vivo, rilevata secondo i metodi e le tecniche più moderni della dialettologia. Largo spazio è stato riservato alla raccolta di etnotesti, che consentono, come è noto, l'elicitazione delle parole nei loro contesti d'uso.

Diversificati e mirati gli strumenti utilizzati: questionari settoriali in relazione alla documentazione delle terminologie della cultura materiale e delle attività produttive locali, questionari del lessico comune e fondamentale, esemplati questi ultimi, con opportuni tagli, sullo Zingarelli 2000. I questionari sono stati somministrati secondo i metodi della "conversazione guidata", come griglia da se-

guire nell'intervista, in modo da far emergere spontaneamente il lessico, le strutture sintattiche della lingua, le locuzioni e le unità lessicali polirematiche, i proverbi.

La microstruttura dell'articolo si distingue in *a*) area del lemma e *b*) area semantica. L'area *a*), accanto al lemma in trascrizione ortografica e in trascrizione fonetica, presenta le marche grammaticali e le varianti fonico-grafiche della forma ad esponente. L'area *b*) presenta, accanto alla definizione debitamente esemplificata, l'ordinamento per frequenza d'uso delle diverse accezioni della forma. Le accezioni vengono contestualizzate mediante esempi dell'uso; frequenti anche le citazioni letterarie o testuali e gli usi figurati. Ogni qual volta esistano le attestazioni, l'area semantica registra proverbi e locuzioni polirematiche.

Le concordanze per forma di tutti i testi adoperati hanno permesso di registrare da un lato le polirematiche che, come unità lessicali complesse, non sono prevedibili nell'ambito di un questionario, e i valori e le funzioni dei connettivi sintattici, che, anche questi, possono essere individuati e descritti all'interno della testualità.

Analizzando quest'opera ci si rende conto dell'errore che la dialettologia scientifica ha finora commesso, con poche eccezioni. La lessicografia dialettale sincronica e dell'uso è stata in gran parte lasciata in mano agli studiosi locali. È per questo che, fuori della Sicilia, la lessicografia dialettale ha, nei casi migliori, un impianto ottocentesco, ed è ancora finalizzata alla ricerca artificiosa di forme dialettali corrispondenti all'italiano. Spesso non è sorretta da un adeguato sistema di marche, che renda adeguatamente fruibili i repertori.

La scuola lessicografica catanese non ha commesso questo errore e oggi, anche grazie al *Vocabolario* della Raccuglia, può vantare un primato nel panorama dialettologico nazionale.

La stessa cosa accade nell'ambito degli Atlanti regionali, che conoscono una realizzazione di alto livello nel progetto siciliano dell'ALS (a cura di G. Ruffino), diventato anch'esso vera fucina di lavoro scientifico in campo dialettologico.

Non si può non fare riferimento, infine, alla lungimiranza di politici e studiosi che negli anni '50 fondarono il Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, aprendo la strada a programmi approfonditi di ricerca e documentazione.

Come sottolinea felicemente Salvatore Trovato nella sua presentazione del *Vocabolario* della Raccuglia, quest'opera viene pubblicata pressoché contemporaneamente all'ultimo volume del *Vocabolario Siciliano*, fondato da Giorgio Piccitto, la grande impresa lessicografica che onora non solo la Sicilia, ma la dialettologia italiana.

La palestra di ricerca ed elaborazione lessicografica che ha visto, dopo Piccitto, l'impegno di Tropea e Trovato, che al suo interno si erano formati, oggi vede l'emergere di giovani studiosi, quali appunto l'autrice del *Vocabolario* di Aidone.

Anche la coincidenza dei tempi di pubblicazione delle due opere — il V volume del *Vocabolario Siciliano* e il *Vocabolario del Dialetto Galloitalico di Aidone* — sottolinea la vivacità della scuola lessicografica catanese, che va

trasmettendo da una generazione all'altra di studiosi un patrimonio di teoria e prassi lessicografica, che non ha uguali nella dialettologia italiana.

Mi auguro che l'autrice del *Vocabolario* presentato possa continuare negli studi così felicemente avviati in quest'opera, e avere davanti a sé una lunga vita di ricerca e impegno scientifico.

A conclusione, intendo rivolgere alcuni auguri ai colleghi siciliani, ma anche alla dialettologia e alla linguistica italiana: innanzi tutto che i progettati Vocabolari di Piazza Armerina, Nicosia, Novara di Sicilia e San Fratello possano giungere presto alla stampa; in secondo luogo che il loro itinerario di ricerca lessicografica possa procedere con la stessa continuità; infine, che il lavoro lessicografico finora svolto serva da stimolo ad altre realtà scientifiche regionali, in modo che anche nelle altre regioni italiane si possa intraprendere la strada che in Sicilia viene percorsa da tempo con tanta sicurezza.

ANTONIETTA DETTORI

Testi citati

- Coseriu, E. (1981), *Los conceptos de 'dialecto', 'nivel', y 'estilo de lengua' y el sentido propio de la dialectología*, in "Lingüística española actual", 3 (1981): 1-32.
- Piccitto, G. (1962), *Testi aidonesi inediti o ignorati*, in "L'Italia Dialettale" 25: 38-100.
- Tropea, G. (1970), *Parlata locale, siciliano e lingua nazionale nelle colonie gallo-italiche della Sicilia*, in "Abruzzo", Rivista dell'Istituto di Studi Abruzzesi: 121-31.
- Tropea, G. (1973), *Testi aidonesi inediti*, in "Memorie dell'Istituto Lombardo", XXXIII: 489-593.
- Trovato S.C. (1989), *I dialetti galloitalici della Sicilia: status attuale e progetti di ricerca*, in "La dialettologia italiana oggi". Studi offerti a Manlio Cortelazzo, a cura di Günter Holtus, Michele Metzeltin e Max Pfister, Tübingen, Narr: 359-371.
- Trovato S.C. (1994), *I dialetti galloitalici della Sicilia: bilancio e prospettive*, in "Migrazioni interne: i dialetti galloitalici della Sicilia", Atti del XVII Convegno di Studi dialettali italiani, [Nicosia-Sperlinga 14-17 settembre 1987], Padova, s. d. [ma 1994], Unipress: 243-271.
- Trovato, S.C. (1998), *I dialetti galloitalici della Sicilia*, in "Lexikon der Romanistischen Linguistik", vol. VII: 538-59.

L'IMPERATRICE EUSEBIA FRA TRADIZIONE STORIOGRAFICA, TECNICA RETORICA, FUNZIONI NARRATIVE

1. Il panegirico dedicato dal Cesare Giuliano ad Eusebia, moglie del cugino, l'imperatore Costanzo II (*or.* II [III]), secondo l'opinione della maggior parte degli studiosi fu composto nell'inverno 356-7 quasi contemporaneamente al primo panegirico dedicato a Costanzo (*or.* I)¹.

Non manca in verità qualche divergenza nell'individuazione della data precisa, ma i due panegirici vengono comunque accostati nel tempo.

Ad esempio, W. Cave Wright indica la data del 355 per il primo panegirico a Costanzo, "It was written and probably delivered in 355 A.D., before Julian went to Gaul,"² e quella del 357 per l'orazione in onore di Eusebia, sulla base della visita di Eusebia a Roma, di cui parla Giuliano nella parte finale dell'orazione³, ma comunque afferma che "The oration must have been composed either in Gaul or shortly before Julian set out either after the dangerous dignity of the Caesarship had been thrust upon him"⁴. In verità non si può accettare né la data

¹ L'edizione — e la numerazione — dell'opera seguite in questo lavoro sono quelle di J. Bidez, *L'Empereur Julien, Œuvres complètes*, I, 1 Paris 1932, 72-105. Per la datazione al 356-7 v. *ibid.*, *Notice*, 71, n. 2; 72, e già prima *Id.*, *La vie de l'Empereur Julien*, Paris 1930, 379, n.7. G.W. Bowersock, *Julian the Apostate*, London 1978, 37, sulla base della datazione della riconquista di Colonia al 356, data il primo panegirico in tale anno. M. Mazza, *Filosofia Religiosa e imperium in Giuliano* (1984), ora in *Le Maschere del potere*, Napoli 1986, 95-148, in partic. 108-109, segue la datazione del primo panegirico al 356. A. Cameron, *The Later Roman Empire*, London 1993, 89, propende per la data del 356 anche per il panegirico ad Eusebia che, anche se per i paralleli omerici è più vicino al secondo panegirico in onore di Costanzo II, che al primo, con questo condivide cronologia e motivazione (v. nota 21 della stessa pagina). S. Tougher, *In praise of an Empress. Julian's speech of Thanks to Eusebia*, in M. Whitby (ed.), *The propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden-Boston-Köln 1998, 105-123, spec. 107-109, ha ribadito la quasi contemporaneità tra i due panegirici, che sarebbero stati composti nel 356 (-357). Da ultimo v. anche Kyrre Vatsend, *Die Rede Julians auf Kaiserin Eusebia. Abfassungszeit, Gattungszugehörigkeit, panegyrische Topoi und Vergleiche*, Oslo 2000; I. Tantillo, *La prima orazione di Giuliano a Costanzo II: introduzione, traduzione e commento*, Roma 1997.

² W. Cave Wright, *The Works of the Emperor Julian*, I, London-New York 1954, 2.

³ W. Cave Wright, *The Works of the Emperor Julian*, I, cit., 343, n. 1.

⁴ W. Cave Wright, *The Works of the Emperor Julian*, I, cit., 273; erroneamente Eusebia è detta la prima moglie di Costanzo II, che, invece, era una sorella di Gallo di cui si sconosce il nome; v.

del 355 per il primo panegirico, poiché in esso Giuliano accenna alla sua prima campagna in Gallia, del 356⁵, né per il panegirico ad Eusebia la data del 357, che è invece la data di una seconda visita di Eusebia a Roma, in occasione dell'*adventus* di Costanzo II⁶; la visita di cui parla Giuliano si era svolta invece, come dice lo stesso Giuliano, ἔνταχος, e "mentre l'imperatore era impegnato in una campagna militare alle frontiere della Gallia e attraversava il Reno su un ponte di barche", per cui la visita di Eusebia a Roma non può che essere del 356⁷. Tuttavia è significativo che anche la Cave Wright implicitamente propenda per una vicinanza cronologica dei due panegirici.

Anche la Athanassiadi-Fowden sembra incorrere in un fraintendimento analogo: infatti per il panegirico ad Eusebia ha supposto dei ritocchi non anteriori al giugno 357, in quanto il passo conclusivo si riferirebbe "in tono critico" alla visita imperiale a Roma dell'aprile 357. Tuttavia anche per questa studiosa il panegirico ad Eusebia avrebbe raggiunto "la corte contemporaneamente al primo panegirico a Costanzo o poco dopo"⁸.

La quasi contemporaneità tra i due panegirici è stata utilizzata per spiegare quella che è una caratteristica peculiare del panegirico per Eusebia. Questa orazione è, infatti, assolutamente innovativa sul piano formale: essa rompe con regole retoriche codificate secondo le quali le lodi all'imperatrice potevano essere solo una parte del panegirico dedicato all'imperatore⁹. In questo caso invece i ruoli sono invertiti ed è il panegirico ad Eusebia che contiene le lodi di Costanzo. Peraltro il primo panegirico non contiene alcun accenno ad Eusebia.

J. Bidez ha collegato l'assenza degli elogi di prammatica per l'imperatrice nell'*oratio* I a Costanzo proprio con la composizione, complementare e dunque

Iul. *Ad Athenienses*, 272d, ed. J. Bidez, *L'Empereur Julien, Œuvres Complètes*, cit., 218; N. Aujoulat, *Eusébie, Hélène et Julien*, II, Byzantion 58, 1983, 421-452, spec. 422.

⁵ Iul. *or.* I, 36, ed. cit., 64; Iul. *or.* I, 45b, ed. cit., 116; cfr. anche *or.* II [III], 124b, ed. cit., 328, e 124d, ed. cit., 330.

⁶ Amm. XVI, 10, 18, ed. J.C. Rolfe, London 1963, 252; v. anche Soz. *h.e.* V, 2, 12-14, ed. J. Bidez- G. C. Hansen, Berlin 1960, 193-94. Giustamente Bidez (ed. cit., 104-5, n.2) affermava che il panegirico ad Eusebia è manifestamente anteriore alla seconda visita dell'imperatrice a Roma.

⁷ Iul. *or.* II [III], 129c, ed. cit., 104: Εἰ γὰρ δὴ τις τὴν περὶ τῶν ἄλλων σωτὴν ὑποπτεύσειεν ὥς ματαίαν οὖσαν προσποίησιν καὶ ἀλαζονείαν κενὴν καὶ αὐθάδη, οὐτι ποὺ καὶ τὴν ἔναγχος ἐπιδημίαν γενομένην αὐτῇ, τὴν εἰς τὴν Ῥώμην, ὁπότε ἐστρατεύετο βασιλεὺς ζεύγμασι καὶ ναυσὶ τὸν Ῥήνον διαβάς ἀγχοῦ τῶν Γαλατίας ὁρίων, ψευδῇ καὶ πεπλασμένην ἄλλως ὑποπτεύσει. È inaccettabile pertanto la datazione al 354 che si legge anche nella voce *Eusebia* della *PLRE* (by A.H.M. Jones-J.R. Martindale-J. Morris) I, Cambridge 1971, 300.

⁸ P. Athanassiadi Fowden, *Julian and Hellenism*, Oxford 1981, trad. ital. a cura di A. Guida, Milano 1984, 74-75. La studiosa aggiunge che il primo panegirico fu portato a corte dall'eunuco Euterio, il fidato ciambellano di Giuliano.

⁹ Men. *Rhet.*, 368 (376. 9-13), 1-377, 30, ed. D. A. Russell - N. G. Wilson, Oxford 1981, 76-94. Cfr. M. Boulenger, *L'Empereur Julien et la rhétorique grecque*, Mém. Philol. Hist., Lille 1927, 2 ss.; G. Kennedy, *A History of Rhetoric in the Roman World*, New Jersey 1972, 16 ss.; B. J. Price, *Paradigma and Exemplum in Ancient Rhetorical Theory*, Berkeley 1975, 195ss.

necessariamente contemporanea, dell'*oratio* ad Eusebia¹⁰. Anche recentemente N. Aujoulat ha sottolineato la complementarietà dei due panegirici¹¹, e S. Tougher ha ribadito il concetto insistendo sulla composizione dei due panegirici come un dittico: Giuliano avrebbe appunto estrapolato dal panegirico per Costanzo le lodi per la sua sposa e avrebbe composto il panegirico ad Eusebia per dare ad esse maggior risalto¹².

Tuttavia queste osservazioni, per quanto autorevoli, costituiscono la descrizione della situazione piuttosto che la sua spiegazione. In realtà non è facile individuare con sicurezza i motivi che stanno alla base di questa innovazione formale.

2. Considerato che in alcuni passi dell'orazione è stata individuata una sia pur velata critica a Costanzo e alla stessa Eusebia¹³, si potrebbe formulare l'ipotesi che, al pari del primo panegirico di Giuliano a Costanzo¹⁴, il cugino certo poco amato perché responsabile della strage del 337 e della recente uccisione del fratello Gallo, anche il panegirico ad Eusebia sia permeato di una sottile ma feroce ironia; le lodi a Eusebia come a una sovrana potrebbero celare sotto la forma apparentemente elogiativa le critiche all'imperatore dominato da donne ed eunuchi, come è descritto da Ammiano¹⁵. Troppo raffinato e cauto per esporsi con critiche di tale livello, Giuliano potrebbe aver cercato lo stesso risultato dei denigratori dell'imperatore non limitandosi alla rappresentazione panegirica del solo sovrano, ma componendo un panegirico per la "vera" sovrana, in cui i ruoli erano invertiti; la stessa preparazione dei due panegirici come un dittico in fondo finiva col ridimensionare di per sé l'importanza del panegirico all'imperatore.

Tuttavia, mentre appare molto probabile che Giuliano non approvasse l'in-

¹⁰ Bidez, *L'Empereur Julien*, cit., 71.

¹¹ N. Aujoulat, *Eusèbie, Hélène et Julien*, I, Byzantion 58, 1983, 78-103, in partic. 78.

¹² S. Tougher, *In praise of an Empress*, cit., 109.

¹³ Oltre alla critica che sarebbe contenuta nella rievocazione della visita di Eusebia a Roma (su cui anche Athanassiadi-Fowden, *Julian*, cit. *supra* n. 8), S. Tougher ha individuato un'implicita critica al potere imperiale nelle dichiarazioni di Giuliano sulla sua preferenza per uno stile di vita modesto, lontano dalla pompa e dal potere, e nei passi in cui è forte la autoreferenzialità, o anche nella lunghezza delle digressioni sulla Grecia e sulla letteratura: cfr. S. Tougher, *In praise of an Empress*, cit., 119 ss.; 123 ss.; "Giuliano Imperatore. Le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari" – Atti conv. Studi (Lecce 10-12 Dic. 1998), Rudiae 10 1998.

¹⁴ M. Mazza, *Le maschere del potere*, cit., 111-112, n. 31, a proposito del primo panegirico nota un "finissimo velo di acrimoniosa ironia che lo percorre sotterraneamente", e osserva che "il discorso è costruito in maniera abile, al limite perfidamente".

¹⁵ Ammiano (XXI, 16, 16, ed.cit., II, 182), lo descrive *uxoribus et spadonum gracilentis vocibus et palatinis quibusdam nimium quantum addictus*; in Eutropio (10, 15, 2, ed. Santini, Lipsia 1979, 69) si legge che l'imperatore era modesto e mite, ma *nimium amicis et familiaribus credens*. Lo Ps.-Aurelio Vittore (*epit.* 42, 20, ed. Fr. Pichlmayr, Lipsia, 1966, 170), afferma: *Sed ex coniugibus, quas plurimas sortitus est, praecipue Eusebiam dilexit, decoram quidem, per Adamantias et Gorgonias et alii importuna ministeria vexantem famam viri contra, quam feminis modestioribus mos est; quarum saepe praecepta maritos iuvant.*

fluenza sull'imperatore di eunuchi e cortigiani, dei quali aveva sperimentato gli effetti nefasti, difficilmente può aver voluto criticare l'influenza di Eusebia, che era all'origine della sua salvezza.

Non a caso è stato affermato spesso che il panegirico ad Eusebia sia stato ispirato da un sentimento di viva e profonda gratitudine. Le lodi di Eusebia sono infatti intessute in relazione ai benefici che Giuliano ha ricevuto da lei, e infatti è stata avanzata l'ipotesi che l'*oratio* sia non un panegirico, ma una *gratiarum actio*¹⁶. Si potrebbe anche credere che la gratitudine sia stata così forte e autentica da portare Giuliano all'innovazione nel genere dell'encomio.

È anche possibile che Giuliano, con acuta sensibilità di intellettuale, cogliesse la trasformazione che investiva la famiglia imperiale e la sua immagine, e che in seguito sarebbe effettivamente esplosa sotto i Teodosidi. Con Teodosio infatti la propaganda ufficiale della corte imperiale stimerà opportuna l'esaltazione dell'imperatrice e della sua presenza a fianco dell'imperatore nell'esercizio dei suoi doveri regali, quasi si volesse comunicare l'idea che l'intera famiglia, non solo l'uomo scelto per ricoprire la carica imperiale, possedeva i requisiti per quel ruolo¹⁷. Dell'imperatrice si esalteranno in verità doti ben diverse da quelle che Giuliano elogia in Eusebia, e in particolare la fecondità, le ripetute gravidanze, garanzia della continuità dinastica; tra le virtù sarà messa in evidenza una *pietas* spettacolare, l'umiltà, la fede, la devozione verso i santi. Della sterile Eusebia Giuliano può solo dire che è degna di generare figli per l'imperatore¹⁸, tuttavia, per quanto riguarda l'influenza sulle decisioni del marito, Eusebia prefigura imperatrici successive¹⁹. Flaccilla, prima moglie di Teodosio, avrà grandissimo potere sul marito al punto che Gregorio di Nissa, nell'orazione composta in occasione della sua morte, affermerà che ella aveva esercitato il potere assieme all'imperatore, esaltando in tal modo le migliori qualità di Teodosio²⁰. In seguito,

¹⁶ M. Boulenger, *L'Empereur Julien*, cit., 12. J. Bidez, *L'Empereur Julien*, ed. cit., 72. La Athanassiadi Fowden, *Julian*, cit., 75ss., ha evidenziato la sincerità di Giuliano, il quale "vuole lodare e non adulare, perché i benefici li aveva già ricevuti", anche se non esclude che l'opera sia permeata di retorica, come d'altro canto lo sono i due panegirici dedicati a Costanzo. Cfr. anche Aujoulat, *Eusébie*, I, cit., 78; 102; S. Tougher, *In praise of an Empress*, cit., 110.

¹⁷ Cfr. K. G. Holum, *Theodosian Empresses, Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley 1982, 2 ss.; 25ss.; cfr. anche Wieber-Scariot Anja, *Zwischen Polemik u. Panegyrik. Frauen des Kaiserhauses*, (diss.), Trier 1999; sull'importanza della fertilità dell'imperatrice per la continuità dinastica nella Tarda Antichità si veda M. J. Hidalgo de la Vega, *Esposas, hijas y madres imperiales; el poder de la legitimidad dinástica*, Latomus 62, 1, 2003, 47ss.; su figure femminili cristiane nella tarda antichità v. anche E. Consolino, *Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente*, in AA.VV., *Società romana e Impero tardoantico*, I, "Istituzioni centri economici", Bari 1986, 273-306 e 684-699.

¹⁸ *Iul. or. II [III]*, 109 b, ed. cit., 81. Sul problema della sterilità della coppia v. *infra*.

¹⁹ N. Baglivi, *Ammianea*, Catania 1995, *Introduzione*, 25, n. 82: "l'encomio giuliano per Eusebia preannuncia la topica delle sante imperatrici bizantine, differenti per ruolo e prestigio dalle sante aristocratiche d'Occidente".

²⁰ Greg. Nyss. *Placill.*, ed. Spira, 481ss. Le virtù attribuite da Gregorio a Flaccilla sono simili a quelle attribuite ad Eusebia da Giuliano; K. G. Holum, *Theodosian Empresses*, cit., 23-24, n. 68,

altra imperatrice di forte personalità sarà Aelia Eudoxia Augusta, la quale "embraced the image of womanhood that Gregory of Nissa had articulated for Flaccilla, and like Flaccilla she received the distinction Augusta"²¹.

Giuliano quindi potrebbe aver voluto elaborare un'ideologia imperiale al femminile. A tal proposito l'argomento più convincente potrebbe essere proprio il modo in cui Giuliano descrive la prima visita di Eusebia a Roma nel 356, presentata da lui come un vero e proprio *adventus* imperiale. A conclusione del *Panegirico*, infatti, Giuliano, pur prendendo le distanze dallo stile magniloquente normalmente usato per descrivere occasioni del genere, ed usando la figura della preterizione, enumera in realtà gli onori che furono resi ad Eusebia a Roma: il popolo e il senato la accolsero con gioia, le andarono incontro e ricevettero la sovrana con tutti gli onori secondo la tradizione. I preparativi furono sontuosi, la somma destinata all'occasione generosa e splendida, i doni in denaro che Eusebia distribuì ai rappresentanti delle tribù ed ai capi del popolo tanto numerosi da non potersi elencare. Giuliano quindi, mentre afferma di non volere "lodare l'opulenza più della virtù", sottolinea, sia pure in maniera volutamente indiretta, l'importanza della visita di Eusebia a Roma, e la raffigura con gli attributi propri del potere imperiale²².

3. Si pone il problema se, e in che misura, elementi retorici e costruzione ideologica abbiano inciso sulla rappresentazione realistica di Eusebia.

Da un attento esame dell'orazione di Giuliano risulta molto evidente, in effetti, l'osservanza delle regole di Menandro Retore. Egli ne segue lo schema a cominciare dalla dichiarazione di inadeguatezza rispetto al compito che l'autore si propone²³ e proseguendo con l'elogio della patria di colei che viene

sostiene che Gregorio di Nissa ebbe presente il panegirico di Giuliano, e, sulla base anche di Sozomeno, *h.e.*, VII 5, 1-21, ed. cit., 307, considerava Flaccilla una vera βασιλίσσα.

²¹ Cfr. Holum, *Theodosian Empresses*, cit., 48. Lo studioso, confrontando Eusebia con le imperatrici teodosiane, la considera "a melancholy exemplum of a woman who was less fortunate", 28, n. 83.

²² *Iul. or. II [III]*, 129 bcd, ed. cit., 340-42. In generale per le cerimonie di *adventus* v. S. McCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles/London 1981, trad. ital. Torino 1995, 33ss; e della stessa, *Change and Continuity in Late Antiquity: the Ceremony of Adventus*, *Historia* 21, 1972, 727-752; M. McCormick, *Eternal Victory, Triumphal Rulership in Late Antiquity. Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1986; Kevin Roddy, *Politics and religion in Late Antiquity: the Roman imperial "adventus ceremony" and the Christian myth of the honouring of Hall*, *Apocrypha* 11, 2000, 147-179; in particolare, sull'importanza e sugli scopi della visita di Costanzo II a Roma, cfr. S. Mazzarino, *L'impero romano*, Roma 1956, (rist. Roma-Bari 1976, III, 709-710); R. Klein, *Der Rombesuch des Kaiser Konstantius II in Jahre 357*, *Athenaeum* 1, 1979, 98-115; A. Fraschetti, *Spazi del sacro e della politica. I re vengono a Roma*, in "Storia di Roma", vol. 3, I, Torino 1993, 691-96; sulle spese che la cerimonia comportava cfr. D. Vera, *La polemica contro l'abuso imperiale del trionfo; rapporti tra ideologia, economia e propaganda nel basso impero*, *RSA* 10, 1980, 89ss. Per la descrizione dettagliata dell'*adventus* di Costanzo II in Ammiano (XVI, 10, 4-20, ed. cit. I, 251ss.), v. *infra*, n. 76.

²³ *Iul. or. II [III]* 106a, ed. cit., 77; cfr. Men. *Rhet.* 368-69 ed. cit., 76-78.

elogiata²⁴, l'elogio del padre²⁵, della madre²⁶, l'esaltazione delle sue virtù morali, della bellezza fisica, dell'influenza positiva che esercita sul marito, del coraggio e della determinazione nelle azioni, della sua cultura²⁷. E ancora, con il ricorso frequente a paragoni mitologici, l'insistente riferimento all'*Odissea*, l'uso di stilemi di altri poeti, quali Saffo²⁸, o Pindaro²⁹ o Euripide³⁰.

Tuttavia in diversi punti Giuliano mostra una notevole autonomia rispetto alle regole menandree. Giuliano si allontana infatti dagli insegnamenti di Menandro, oltre che per la inversione dei ruoli già notata, nel celebrare la nobiltà di nascita di Eusebia, laddove Menandro suggeriva di esaltare la famiglia, gli antenati, solo in presenza di un βασιλεύς di nobile origine, mentre probabilmente la famiglia di Eusebia non era di antica nobiltà³¹. Altra importante divergenza dell'orazione dalle regole di Menandro è la critica ai retori, che traspare da tutta l'opera, ma si fa più esplicita nella parte finale del panegirico³². Esemplato da Omero, ma innovativo rispetto alle regole menandree, è pure l'evidente parallelismo tra molte virtù riferite ad Eusebia e le virtù esaltate nell'imperatore.

Le lodi ad Eusebia infatti si articolano su vari piani: le lodi per le virtù squisitamente femminili, le lodi per quelle virtù che la tradizione retorica attribuiva alla moglie dell'imperatore e, evidente novità, le lodi per le virtù che si era soliti esaltare nella persona stessa dell'imperatore.

Giuliano unisce spesso, o alterna, le lodi per virtù che non appartengono allo stesso "piano": egli dice Eusebia modesta, saggia, ne esalta la mitezza, la temperanza, la benevolenza, l'amore per il marito (virtù personali), e contemporaneamente l'onore che procura al suo popolo e alla sua famiglia, l'abilità nel distribuire a ciascuno secondo il proprio merito; ella è intrepida nei pericoli, magnanima, liberale, munifica (tutte virtù che riguardano la sovrana): Ἐμοὶ δὲ θαυμαστὸν εἶναι δοκεῖ, εἰ τοὺς ἄνδρας μὲν τοὺς καλοὺς προθύμως ἐπαινεσόμεθα, γυναῖκα δὲ ἀγαθὴν τῆς εὐφημίας οὐκ ἀξιώσομεν, ἀρετῆς οὐδὲν μείον αὐταῖς ἢ περ τοῖς ἀνδράσι προσήκειν ὑπολαμβάνοντες. Καὶ γὰρ εἶναι σῶφρονα καὶ συνετὴν καὶ νέμειν ἐκάστω τὰ

²⁴ Iul. or. II [III] 106bcd-107abcd, ed. cit., 77-79, Men. Rhet. 369-70, ed. cit., 78-80.

²⁵ Iul. or. II [III] 107d-108abcd, ed. cit., 79-80; Men. Rhet. 369-70, ed. cit., 76-78.

²⁶ Iul. or. II [III] 110abcd, ed. cit., 81-82; Men. Rhet. 369-70 ed. cit., 76-78.

²⁷ Iul. or. II [III] 109cd, ed. cit., 81, Men. Rhet. 371, ed. cit., 80-88.

²⁸ Iul. or. II [III] 109c, ed. cit., 81: citazione di Saffo, (*frg.* 3 Bergk, ed. E. Lobel, Oxford 1925, 16); v. Men. Rhet. 369, ed. cit., 78.

²⁹ Iul. or. II [III] 116a, ed. cit., 89, citazione di Pindaro, (*Ol.* 6, 4, ed. Elle Lehnus, Leipzig); v. Men. Rhet. 369, ed. cit., 78.

³⁰ Iul. or. II [III] 110ab, ed. cit., 82; citazione di Euripide, (*Supplices* 984 II, ed. J. Diggle, Oxonii 1981, 22); v. Men. Rhet., ed. cit., 78.

³¹ Il padre di Eusebia era forse il *Flavius Eusebius magister equitum et peditum*, che ottenne il consolato nel 347: cfr. Bidez, *L'empereur Julien*, ed. cit., 79, n. 4; v. anche O. Seeck, *Eusebius* 2, *RE*, VI, 1, 1907, 1366.

³² Iul. or. II [III], 126abcd, ed. cit., 100-101.

πρὸς τὴν ἀξίαν καὶ θαρραλέαν ἐν τοῖς δεινοῖς καὶ μεγαλόφρονα καὶ ἐλευθέριον, καὶ πάντα ὡς ἔπος εἰπεῖν ὑπάρχειν ἐκείνῃ οἴομενοι χρῆναι τὰ τοιαῦτα, τῶν ἐπὶ τοῖς ἔργοις ἐγκωμίων ἀφαιρεσόμεθα, τὸν ἐκ τοῦ κολακεύειν δοκεῖν ψόγον δεδοικότες;³³

E anche: Ἐπειδὴ γὰρ τὴν τοῦ γήμαντος εὐνοίαν τηλαυγέστατον πρόσωπον, κατὰ τὸν σοφὸν Πίνδαρον, ἀρχομένη τῶν ἔργων ἔθετο, γένος τε ἅπαν καὶ ξυγγενεῖς εὐθὺς ἐνέπλησε τιμῆς, τοὺς μὲν ἤδη γνωρίμους καὶ πρεσβυτέρους ἐπὶ μειζόνων τάττουσα πράξεων καὶ ἀποφῆνασα μακαρίους καὶ ζηλωτοὺς, βασιλεῖ τ' ἐποίησε φίλους καὶ τῆς εὐτυχίας τῆς παρουσίας ἔδωκε τὴν ἀρχήν.... Quindi Giuliano passa a elogiare nuovamente le doti personali, e manifesta la sua ammirazione per l'intelligenza e le doti fisiche di Eusebia, un corpo nel fiore degli anni, una bellezza così notevole da oscurare tutte le altre fanciulle a lei d'intorno: ... παιδείαν ὀρθήν, σύμεσιν ἐμμελῇ, ἀκμήν καὶ ὥραν σώματος καὶ κάλλος τοσοῦτον, ὥστε ἀποκρύπτεσθαι τὰς ἄλλας παρθένους καθάπερ οἶμαι περὶ τῇ σελήνῃ πληθούσῃ οἱ διαφανεῖς ἀστέρες καταυγαζόμενοι κρύπτουσι τὴν μορφήν³⁴.

Risulta evidente la corrispondenza di molte delle virtù celebrate in Eusebia con quelle attribuite dallo stesso Giuliano a Costanzo II. Nella stessa orazione si legge che l'Imperatore è buono, moderato, saggio, giusto, virtuoso, gentile, un'anima nobile³⁵. Ma se Costanzo è giusto, Eusebia, prosegue Giuliano, lo incoraggia a seguire le sue inclinazioni naturali e "sempre volge giustizia in pietà": Ἐπεὶ τοῦτο ὑμῖν τῆς Πηνελόπης ὀλίγον ἐγκώμιον δοκεῖ, ἢ εἰ δὴ τις ἄλλη τὴν ἐκείνης ἀρετὴν ὑπερβαλλομένη γαμετὴ τε οὐσα βασιλέως ἀνδρείου καὶ μεγαλοψύχου καὶ σώφρονος τοσαύτην εὐνοίαν ἐνεποίησεν αὐτῆς τῷ γήμαντι, συγκερασμένη τῇ παρὰ τῶν ἐρώτων ἐπιπνεομένη φιλίας τὴν ἐκ τῆς ἀρετῆς καθάπερ ῥεῦμα θεῖον ἐπιφερομένην ταῖς ἀγαθαῖς καὶ γενναίαις ψυχαῖς; Δύο γὰρ δὴ τῷδε τινὲ πειθῶ τε καὶ ἰδέα φιλίας ἔστων, ὧν ἡδε κατ' ἴσον ἀρυσσάμενη, βουλευμάτων τε αὐτῷ γέγονε κοινωνὸς καὶ πρᾶον ὄντα φύσει τὸν βασιλέα καὶ χρηστὸν καὶ εὐγνώμονα πρὸς ᾧ πέφυκε παρακαλεῖ μᾶλλον πρεπόντως καὶ πρὸς συγγνώμην τὴν δίκην τρέπει³⁶.

Allo stesso modo in cui nel primo panegirico Giuliano elogia Costanzo che "rese magnifici onori al padre, protesse i fratelli, aiutò gli amici"³⁷, ora celebra

³³ Iul. or. II [III], 104bc, ed. cit., 75; e ancora, 116b, ed. cit., 89.

³⁴ Iul. or. II [III], 109d, ed. cit., 81.

³⁵ Iul. or. II [III], 114bc, ed. cit., 87. Già nel primo panegirico a Costanzo Giuliano mette spesso l'accento sulla σωφροσύνη di Costanzo, il quale è δίκαιος καὶ μεγαλόψυκος: Iul. or. I, 12a, ed. cit., 23.

³⁶ Iul. or. II [III], 114c, *ibid.* Anche W. Cave Wright traduce συγγνώμη con "mercy", mentre Bidez interpreta il termine come "pardon". Secondo Aujoulat, *Eusébie*, cit., 86ss., anche questo elogio sarebbe un modo elegante per alludere al carattere indeciso del sovrano e all'influenza di Eusebia sul marito.

³⁷ Iul. or. I, 14ab, ed. cit., 25 ss.; 18bcd, ed. cit., 31; sulle virtù imperiali cfr. M.P. Charlesworth,

lo stesso comportamento in Eusebia³⁸; Costanzo è δημηγόρος, γενναῖος ὀπλίτης³⁹, di rimando Eusebia... καὶ ταῦτα ἐπισταμένη τῶν γενναίων ῥετόρων οὐδὲ ἐν φαυλοτέρους ἀπαγγέλλειν λόγους⁴⁰, ed è θαρραλέα ἐν τοῖς δεινοῖς⁴¹. Se l'Imperatore è per natura clemente, giusto e saggio, "sottomesso alle leggi"⁴², è tale anche Eusebia, e infatti "nessuno potrebbe mai citare un caso in cui ella sia stata, giustamente o ingiustamente, causa di una punizione o di un castigo"⁴³. Costanzo è forte, bello, d'istruzione superiore⁴⁴, tutte virtù che Giuliano esalta nella persona di Eusebia. Certo c'erano motivazioni diverse per queste lodi: lodare la bellezza dell'imperatore non aveva il significato della stessa lode rivolta a una donna, ma per una tradizione che risaliva ai tempi di Costantino, si enfatizzava l'avvenenza fisica dell'imperatore vista come espressione delle sue virtù morali (v. *supra* n. 44).

Costanzo non aveva molte di quelle virtù che Giuliano gli attribuiva, e per questo qualche studioso lo ha accusato di servilismo⁴⁵, mentre altri hanno notato che, nel lodare il cugino, Giuliano delineava in realtà la figura ideale dell'imperatore quale egli avrebbe voluto vedere realizzata, un'implicita esortazione, quindi, ad essere un sovrano esemplare⁴⁶. Giuliano potrebbe aver voluto creare un doppio speculare a questa rappresentazione ideale con funzione parenetica, nella rappresentazione di Eusebia nell'*oratio* II [III]; si potrebbe credere che le lodi ad Eusebia volessero creare una figura ideale di sovrana, non descrivere realisticamente l'imperatrice. S. Tougher ha insistito su questo aspetto e ha sostenuto che, anche per questo motivo, le proteste di spontaneità e sincerità dell'orazione non devono essere prese alla lettera, ma meritano di essere discus-

The virtues of a Roman Emperor, PBA 1937, 105-133; T. Nissen, *Historisches Epos und Panegyrikos in der Spätantike*, Hermes 75, 1940, 298-325, 303ss.; M. Vincenzi, *Sul significato di virtus nei panegirici del IV secolo*, QILL 1979, 171ss; A. Wallace-Hadrill, *The Emperor and his virtues*, Historia 30, 1981, 298-323.

³⁸ Iul. or. II [III], 116ab, ed. cit., 89ss.

³⁹ Iul. or. I, 32ab, ed. cit., 48ss.

⁴⁰ Iul. or. II [III], 123abc, ed. cit., 97.

⁴¹ Iul. or. II [III], 104b, ed. cit., 75. Tra le virtù dell'imperatrice, nella parte del Βασιλικός Λόγος a lei dedicato, era omesso il coraggio, che era virtù propria dell'imperatore in quanto intesa come valore militare, in guerra; ma Giuliano aggira l'ostacolo e loda Eusebia "intrepida nei pericoli".

⁴² Iul. or. I, 45d, ed. cit., 64. J. Kabierich, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden 1960.

⁴³ Iul. or. II [III], 114c, ed. cit., 87.

⁴⁴ Iul. or. I, 16a, ed. cit., 28. Sulla bellezza fisica dell'imperatore v. S.G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, cit., 47, n. 108.

⁴⁵ Ad es. Aujoulat, *Eusébie*, I, cit., 82.

⁴⁶ J. Bidez, *L'Empereur Julien*, ed. cit., 4-5, afferma che il primo panegirico a Costanzo non è in effetti che "une exhortation morale", presentata dall'autore sotto la forma di un panegirico, a una vita esemplare. Cfr. anche M. Mazza, *Filosofia religiosa e imperium*, cit., 108ss; 111ss. A proposito dell'ideale imperiale di Giuliano v. D. Lassandro, *Sacratissimus Imperator. L'immagine del princeps nell'oratoria tardoantica*, Bari 2000. Sulle idee politiche di Giuliano cfr. P. Renucci, *Les idées politiques et le gouvernement de l'Empereur Julien*, Bruxelles 2000.

se, e che l'immagine di Eusebia nel panegirico è una creazione encomiastica di Giuliano⁴⁷.

In effetti è molto probabile che, in una orazione rivolta a un personaggio politico come Eusebia, Giuliano non rinunciasse a presentare i suoi ideali politici, ma potrebbe essere una forzatura respingere totalmente l'idea che Giuliano abbia voluto anche offrire all'imperatrice un tributo di sincera gratitudine.

4. È quanto sembra suggerire un'altra peculiarità di questa orazione: oltre a indicare corrispondenza tra le virtù di Eusebia e quelle di Costanzo, Giuliano mette in evidenza una particolare affinità tra se stesso ed Eusebia, una intesa intellettuale, che sembra volere giustificare l'intervento dell'imperatrice in suo favore. Egli ricorda come ἑναρχος l'Imperatore era sembrato piuttosto duro nei suoi confronti; Eusebia, resasi conto che Giuliano non era accusato di una reale trasgressione, ma che si trattava di futili sospetti, non aveva voluto ascoltare alcuna ingiusta calunnia, e aveva insistito a che l'imperatore lo ricevesse, e gioito quando Giuliano era stato prosciolto da ogni accusa. Quindi Eusebia aveva persuaso l'imperatore a permettergli di tornare in patria, aveva fornito a Giuliano una scorta sicura e, "forse per volere di qualche nume", (δοῦμων), aveva ottenuto da Costanzo che Giuliano potesse recarsi ad Atene, patria della cultura e della filosofia, poiché era al corrente del fatto che egli prediligeva la letteratura. Per tale benevolenza Giuliano prega Dio di accordare molte benedizioni all'Imperatore e ad Eusebia sua sposa⁴⁸. Da allora Eusebia aveva continuato a mostrarsi sua alleata, e Giuliano insiste sulla loro "affinità intellettuale", è convinto che per questo, e per nessun altro motivo, era venuta in suo aiuto⁴⁹. Più oltre dichiara di essere considerato un filosofo, e che Eusebia "onorava il nome della filosofia"⁵⁰.

Costituisce certo una decisa divergenza del panegirico di Giuliano dai precetti di Menandro il fatto che Giuliano dia molto spazio alle sue vicende personali. Attraverso di esse, mentre elogia le azioni e le virtù di Eusebia, costruisce una autobiografia spontanea e dolorosa, in cui la retorica lascia spazio ai sentimenti, e le parole di Giuliano suonano realmente sincere.

⁴⁷ S. Tougher, *In praise of an Empress*, cit., 114-118. Cfr. M. Simón, Francisco, *Ambivalencia icónica y persuasión ideológica*, Athenaeum 87, 1999, 201-214.

⁴⁸ *Iul. or. II* [III], 118bcd, ed. cit., 91-92. Cfr. Aujoulat, *Eusébie*, I, cit., 80; S. Tougher, *In praise of an Empress*, cit., 121.

⁴⁹ *Iul. or. II* [III], 120cd, ed. cit., 94. Sulla base di queste affermazioni di Giuliano, interpretate come implicite dichiarazioni di paganesimo, cfr. Aujoulat, *Eusébie*, I, cit., 81, 91ss., che avanza l'ipotesi di tendenze paganeggianti anche di Eusebia, o comunque, di una sua accortezza politica che mirava a non urtare la corrente pagana, manifesta anche nell'atteggiamento nei confronti di Giuliano. Sulla religiosità e sul programma anticristiano di Giuliano, v. J. Bouffartique, *Du prétendu parti païen au prétendu fléau de Dieu; observation sur l'action antichrétienne de l'Empereur Julien*, *Rudiae* 10, 1998, 59-60.

⁵⁰ *Iul. or. II* [III], 120b, ed. cit., 93: εὐλαβεῖσθαι τὰς αἰτίας. Οὐ γὰρ ἄλλοτρίων ἡψάμεθα λόγων δεῖξαι ἐθέλοντες ὅσων ἡμῖν ἀγαθῶν αἰτία γέγονε τιμῶσα τὸ φιλοσοφίας ὄνομα...

Va infine osservato che, riguardo alla nomina di Giuliano a Cesare, l'orazione non presenta Eusebia come l'ideatrice prima e principale del provvedimento, ma le attribuisce un ruolo "secondario", pur riconoscendo sempre benevolenza e favore nel suo atteggiamento. Giuliano rievoca lo smarrimento provato davanti a un onore così grande, le parole incoraggianti dell'Imperatore, il suo invito a recarsi da Eusebia ed a fidarsi completamente di lei. Era la prima volta che Giuliano la incontrava e dichiara di avere avuto l'impressione di trovarsi davanti alla statua della Σωφροσύνη⁵¹. Eusebia lo aveva incoraggiato e gli aveva promesso che, in futuro avrebbe ricevuto altri doni ancora da lei e dall'Imperatore, se avesse dato prova di lealtà nei loro confronti. Saputa la novità della sua elevazione a Cesare, la sovrana "gioi straordinariamente, e mi esortò a non rifiutare tanto onore, a non sdegnare l'urgente richiesta di colui che aveva mostrato a me tanto favore": κυρουμένης τε γὰρ ἐπ' ἐμοὶ τοῦ βασιλέως ταυτησὶ τῆς γνώμης, διαφερόντως ἡὺφραίνεται καὶ συνεπήχει μουσικόν, θαρρεῖν κελεύουσα καὶ μήτε τὸ μέγεθος δέισαντα τῶν δεδομένων ἀρνεῖσθαι τὸ λαβεῖν, μήτε ἀγροίκῳ καὶ λίαν αὐθάδει χρησάμενον παρρησίᾳ φαύλως ἀτιμάσαι τοῦ τοσαῦτα ἐργασαμένου ἀγαθὰ τὴν ἀναγκαίαν αἴτησιν...⁵².

Giuliano quindi presenta una versione diversa da quella che conosciamo da Ammiano, e da Zosimo, secondo i quali l'elevazione al cesarato di Giuliano sarebbe stata una insistente proposta di Eusebia all'imperatore⁵³, e la presenta piuttosto come una decisione di Costanzo II, di cui Eusebia si era rallegrata. La differenza tra le due versioni potrebbe essere solo apparente, e cioè si potrebbe ipotizzare che Eusebia aveva effettivamente insistito, ma non sapeva ancora di essere stata alfine accontentata dall'Imperatore, e si sarebbe rallegrata della vittoria ottenuta sui cortigiani ostili a Giuliano. Oppure si può pensare che Giuliano volesse mettere in evidenza proprio il fatto che l'idea di nominarlo Cesare era stata di Costanzo, e che Eusebia si adeguò a quella decisione e incoraggiò Giuliano ad accettare⁵⁴.

La rappresentazione della sorpresa di Eusebia contribuisce comunque a sfocarne l'immagine di "dominatrice" del marito, e propone l'immagine tradizionale del rapporto marito-moglie, forse proprio per contrastare le critiche e i

⁵¹ Iul. or. II [III], 123a, ed. cit., 97. Per la traduzione di σωφροσύνη con "modestia" v. sia Bidez, l.c., (Modestie), sia W. Cave Wright, ed. cit., 326 (Modesty). Aujoulat, *Eusébie*, I, cit., 96 ss. individua una valenza ambigua in questa rappresentazione di Eusebia come un'apparizione mistica.

⁵² Iul. or. II [III], 121bc, ed. cit., 95. Anche nell'esortazione di Eusebia al coraggio Aujoulat (*Eusébie*, I, cit., 95) vede una allusione ai misteri di Mitra.

⁵³ Amm. XV, 8, 3, ed. cit., I, 166. Così anche Zosimo, su cui v. *infra*, 21.

⁵⁴ W. Cave Wright, op. cit., 303, n. 1; cfr. anche Aujoulat, *Eusébie*, II, cit., 433. S. Tougher (*The Advocacy of an Empress: Julian and Eusebia*, CQ 48, 2, 1998, 595-599, in partic. 597) ha sostenuto la collaborazione tra Costanzo ed Eusebia, ed ha evidenziato una analoga variante tra opere diverse dello stesso Giuliano sul ruolo attribuito ai due imperiali coniugi per quanto riguarda il suo soggiorno in Grecia: Giuliano nel *Panegirico* ringrazia per tale motivo Eusebia, mentre nella *Lettera al senato e al popolo di Atene* attribuisce l'iniziativa a Costanzo (ed. cit. 274a, 219).

pettegolezzi sulla debolezza di Costanzo, che comunque si riflettevano negativamente anche su Eusebia. Si rafforza l'idea di una reale gratitudine di Giuliano per Eusebia, di una sua sincera ammirazione per la sua benefattrice.

5. In questo senso indirizza anche il confronto tra l'atteggiamento di Giuliano verso Eusebia e l'atteggiamento nei confronti della moglie Elena, sorella di Costanzo II⁵⁵, alla quale egli dedica poco spazio, sia in questa orazione che in genere nelle sue opere. Nel panegirico in onore di Eusebia Giuliano si limita solo ad alludere alla moglie, in quanto attribuisce ad Eusebia, e all'Imperatore, l'organizzazione del suo matrimonio, ma non fa neanche il nome della sposa⁵⁶; si dilunga invece a elencare i numerosi e bellissimi doni ricevuti dalla sovrana e, tra questi, soprattutto, ne esalta uno che lo aveva reso particolarmente felice: buoni libri di filosofia e di storia, molti di oratori e poeti. I suoi egli li aveva lasciati a casa, sicuro di tornare presto, e ne aveva sentito la mancanza; quando quei libri erano arrivati presso di lui, la Gallia e il paese dei Celti gli erano sembrati simili a un greco tempio delle Muse⁵⁷. Nessun cenno ai suoi sentimenti nei riguardi della moglie Elena, maggiore di lui di alcuni anni, andata sposa a lui *virgo*, come scrive Ammiano⁵⁸.

Sembra naturale che Giuliano, per opportunità, in questa orazione non abbia voluto esaltare una figura femminile diversa da Eusebia e forse sua rivale, ma la sua indifferenza nei confronti di Elena sembrerebbe confermata da un passo in cui Giuliano afferma che le sue lettere alla moglie potevano essere lette da chiunque⁵⁹, e da un passo della *Lettera al Senato e al popolo di Atene*⁶⁰ in cui Giuliano, rievocando l'ansia e i timori che lo oppressero la notte in cui fu proclamato Augusto, accenna al fatto che, "essendo ancora viva sua moglie", egli si recò al piano superiore per meditare e pregare in privato.

⁵⁵ Cfr. O. Seeck, *Helena*, RE VII, 2, 1912, 2822; PLRE I, 409 ss.; M. Albana, *Imperatrici, donne d'alto rango e popolarie nel IV secolo D.C.; osservazioni in margine ad Ammiano Marcellino*, QCCCM., 4-5, 1992-93, 275-331, spec. 288ss. Cfr. L. M. Günther, *Geschlechterrollen bei Ammianus Marcellinus*, in R. Rollinger - Chr. Ulf (hrsgg.) *Geschlechterrollen u. Frauenbild in der Perspektive antiken Autoren*, Innsbruck-Wien-München 1999, 57-86.

⁵⁶ Iul. or. II [III], 123d, ed. cit., 97; cfr. Aujoulat, *Eusébie*, I, cit., 99. Il matrimonio era stato celebrato prima della partenza di Giuliano per le Gallie: cfr. J. Bidez, ed. cit., 97, n. 2.

⁵⁷ Iul. or. II [III], 124ab, ed. cit., 98.

⁵⁸ Amm. XV, 8, 18, ed. cit., I, 172.

⁵⁹ Iul. ep. 80, ed. J. Bidez, *Lettres et Fragments*, t. I, 2a, Paris 1960, 87-90, spec. 89: εἶχε τὰ γράμματα, τοῦτο ἐγὼ λαμβάνειν ἡβουλόμην ἢ ἀποκρύπτεσθαι; διὰ τί; Μάρτυρας ἔχω τοὺς θεοὺς πάντας τε καὶ πάσας ὅτι καὶ ὅσα μοι πρὸς τὴν γαμετὴν, οὐκ ἂν ἡχθέσθην εἴ τις ἐδημοσίευσεν, οὕτως ἦν πάντα σωφροσύνης πλήρη, trad. ital. a cura di M. Caltabiano, *L'epistolario di Giuliano imperatore*, Napoli 1991, 172 (*Epistola allo zio Giuliano*) e n. 14. L'epistola fu scritta nel luglio 362 da Ankyra o dalla Cappadocia. Cfr. Bidez, *La vie*, cit., 131; M. Albana, *Imperatrici*, cit., 290, n. 42.

⁶⁰ Iul. Ad Athenienses, 284c, J. Bidez, *L'Empereur Julien*, I, ed. cit., 231-232: ἔτυχον γὰρ ἔτι τῆς γαμετῆς ζώσης μοι ἀναπανόμενος ἰδίᾳ πρὸς τὸ πλεθυσίον ὑπερῶν ἀνελθών. Εἶτα ἐκέλευεν (ἀνεπέτατο γὰρ ὁ τοῖχος) προσεκύνῃσα τὸν Δία.

Questa breve allusione alla moglie è stata oggetto di varie interpretazioni: secondo D.M. Così⁶¹ questo passo dovrebbe confermare una certa freddezza fra i due coniugi; per altri invece, tra i quali Fontaine,⁶² la frase di Giuliano, in cui il genitivo assoluto avrebbe valore concessivo “pur essendo mia moglie ancora in vita”, indicherebbe che egli, ritirandosi da solo in una stanza, quella sera avrebbe fatto un’eccezione, e che l’unione con Elena potrebbe essere stata un legame più forte di quanto si pensi. Nella stessa *Lettera* Giuliano, rievocando il tentativo di complotto contro di lui, afferma che fu un ufficiale del seguito di sua moglie a scoprire il piano delittuoso e a denunciarlo, permettendogli di sventarlo⁶³. Elena, quindi, potrebbe essere stata vicina al marito, ma questa posizione è stata attribuita più che ad amore per Giuliano, a risentimento nei confronti del fratello e soprattutto della cognata⁶⁴. Si potrebbe anche attribuire alla diversità religiosa di Elena, cattolica, rispetto a Costanzo⁶⁵.

Inoltre non si può ignorare un altro particolare: Elena morì nello stesso anno di Eusebia, nel 360. Ammiano ricorda che Giuliano mandò a Roma le sue spoglie e la fece seppellire accanto alla sorella Costantina, moglie del Cesare Gallo, in un sepolcro sulla via Nomentana⁶⁶. Da parte di Giuliano nessuna parola di lode per lei, nessun segno di rimpianto. Invece, di Eusebia morta, nella *Lettera* già citata Giuliano parla con ammirazione, e negli stessi termini del *Panegirico*, “... la bella e virtuosa Eusebia...”⁶⁷. E non si deve dimenticare che la morte di Elena fu attri-

⁶¹ D.M. Così, *Casta Mater Idaea. Giuliano l'Apostata e l'etica della sessualità*, Venezia 1986, 70-71.

⁶² J. Fontaine, *Ammien Marcellin, Histoire*, t. IV, Paris 1987, *Commentaire*, 228, n. 564.

⁶³ Iul. *Ad Athen.* 285bc, ed. cit., 232-233.

⁶⁴ Aujoulat, *Eusébie*, I, cit., 100, pensa a sospetti sulla sorte del figlio di Giuliano ed Elena, su cui v. *infra*, 16, n. 77.

⁶⁵ Sulla scelta religiosa di Elena diversa da quella del fratello, Aujoulat, *Eusébie*, I, cit., 103; II, 431, n. 33; 435, n. 42. J. Vogt, *Pagani e cristiani nella famiglia di Costantino il Grande*, in “Il conflitto tra cristianesimo e paganesimo nel secolo IV”, a cura di A. Momigliano (London 1963), Torino 1968, 45-63.

⁶⁶ Amm. XXI 1, 5, ed. cit., II, 92; non si conoscono avventure o relazioni di Giuliano con altre donne, prima o dopo il suo matrimonio con Elena. Per l'ascetico stile di vita dell'Imperatore, v. C. Ehad, *Women in the life and writings of the Emperor Julian*, Byzantina II, 1982, 11-20 spec. 14.

⁶⁷ Iul. *Ad Athen.* 273a, ed. cit., 218; 274bc, ed. cit., 220. Aujoulat, *Eusébie*, I, cit., 78. J. Viteau (*DThC*, Paris 1925, VIII, 1946, spec. da 1942 ss.) afferma che una particolarità del carattere di Giuliano era l'insensibilità morale, quella del cuore (sic), diversamente da quanto tramandatoci da Ammiano ai libri XVII, 7; XXI, 9; XXV. Non che fosse “dénoué de toute sensibilité”, ma Giuliano sarebbe stato incapace di veri sentimenti d'amore, o di un profondo attaccamento nei confronti di chicchessia. L'autore sostiene che, mentre il fratello Gallo lo aveva amato sinceramente, Giuliano era solo legato a lui, forse dal ricordo degli anni dell'esilio che avevano passato insieme, a Macello. Viteau giudica negativamente Giuliano anche per le lettere in cui egli dimostra di essere pieno di astio, di odio nei confronti di Costanzo II, e “il manifeste le même fiel, dans les *Césars*, contre l'empereur Constantin, son oncle.” Ma non si può negare l'affetto che Giuliano professò al suo primo maestro, l'eunuco Mardonio, e a Massimo, allievo del neoplatonico Eusebio di Mindo; per Giuliano Massimo era “l'uomo più eccezionale che avesse mai incontrato” (v. P. Athanassiadi - Fowden, *Julian*, cit., 45ss.), il guaritore della sua anima, colui che era riuscito a fargli prediligere

buita dagli oppositori a Giuliano, il quale avrebbe ordinato a un medico di avvelenarla; la fonte di tale calunnia, raccolta poi da Zonara, fu un certo Elpidio, prefetto al pretorio nel 361, sotto Costanzo II, e antico rivale di Giuliano nelle Gallie, da cui l'avrebbe appreso Policle, già governatore della Fenicia, contro il quale Libanio difese fermamente l'Imperatore⁶⁸.

L'esistenza stessa di una tale diceria può avere avuto una base giustificatrice proprio nella freddezza di Giuliano per Elena, e nella tendenza all'uso politico di calunnie relative alla vita familiare del personaggio. Comunque, anche se c'è qualche indizio di un buon accordo tra i due coniugi, resta il fatto incontrovertibile della scarsa rilevanza di Elena negli scritti del marito.

6. Può costituire una guida all'interpretazione del panegirico giuliano, e della sua genesi, il confronto tra l'immagine che di Eusebia ci presenta Giuliano e quella che emerge da altre fonti. In particolare risulta interessante per vari motivi il confronto del panegirico ad Eusebia con Ammiano. Questi, in quanto storico veritiero e affidabile per serietà 'scientifica', è stato utilizzato per ribadire la natura retorica degli elogi giuliane di una donna che sarebbe stata invece perversa o, quantomeno, colpevole⁶⁹. Un riesame puntuale dei passi ammiani suggerisce una interpretazione diversa.

Ammiano Marcellino parla a più riprese di Eusebia, nei libri XV, XVI, XVII XXI, della sua opera.

Nel primo passo (XV, 2, 7) Eusebia è ricordata a proposito del suo intervento a favore di Giuliano, accusato dai suoi detrattori a corte: *Indeque ad Iulianum, recens perductum Mediolanum, calumniarum vertitur machina, memorabilem postea principem, gemino crimine ut iniquitas aestimabat, implicitum...*; XV, 2,8 *Qui cum obiecta dilueret ostenderetque neutrum sine iussu fecisse ni adspiratione superni numinis, Eusebia suffragante regina, ductus ad Comum oppidum Mediolano vicinum... ad Graeciam ire permissum est*⁷⁰.

la σωφοσύνη al posto dell'intolleranza esasperata di cui era spesso preda il suo cuore. La Athanassiadi-Fowden afferma che, a causa della sua lontananza da Massimo, Giuliano in Gallia provò gli acuti tormenti di chi ama profondamente. Divenuto imperatore, egli scrisse all'amico esortandolo con parole appassionate a raggiungerlo; ma Massimo non rispose con sollecitudine alla richiesta di Giuliano, e si fece attendere per qualche tempo. Nominato καθηγεμών della sua *ecclesia pagana*, lo raggiunse nel 362 e rimase con lui fino alla sua morte, in Mesopotamia.

⁶⁸ Zonar. *Epitome historicorum*, XII, ed. L. Dindorfius VI, 1975, 23ss.; Lib. or. XXXVII (*Ad Policlem*) 3, 10, ed. R. Förster, III, Lipsiae 1906 (rist. an. Hildesheim 1963), 240ss. In verità poco sappiamo di questa principessa. G. Ricciotti (*L'imperatore Giuliano l'Apostata*, Milano 1956, 75-81) la vede accomunata nel suo tragico destino alla madre Fausta, la seconda moglie di Costantino, la cui morte fu presentata secondo modelli da tragedia classica: cfr. J. Rougé, *Fausta, femme de Costantine: criminelle ou victime?*, CH 25, 1980, 3-17.

⁶⁹ Così Aujoulat, *Eusébie*, I, cit., 87; II, 426; 434; 436; 438, con riferimento a Guy Sabbah, *Ammien Marcellin, Histoires*, II, Paris 1970, *Introduction*, 9. Sulla rappresentazione di Eusebia nelle 'Storie' di Ammiano cfr. M. Albana, *Imperatrici*, cit., spec. 281 ss.

⁷⁰ Amm. XV, 2, 7, 8, ed. cit., 116.

È stata sottolineata la valenza politica dell'espressione *suffragante regina*⁷¹ che non va intesa nel significato comune, e in questa prospettiva appare importante anche l'espressione *adspiratione superni numinis*. L'espressione può essere accostata a quella usata da Giuliano, nel panegirico ad Eusebia, quando, riferendosi al primo intervento dell'imperatrice a suo favore per riavvicinarlo al cugino, parla dell'intervento di una divinità, di un *δαίμων*⁷². Sembra affiorare, in questa indicazione di Giuliano, la sua concezione "filosofico-religiosa del potere imperiale, per cui l'esercizio del potere è consacrato e assegnato dal volere divino"⁷³. L'espressione usata specificamente in questa circostanza da Ammiano mette in evidenza la sua vicinanza alle posizioni di Giuliano anche nella rappresentazione del potere imperiale⁷⁴, che si coniuga con una analoga presentazione positiva di Eusebia.

Al capitolo 8, 3 dello stesso libro, invece, a proposito della elevazione di Giuliano al cesarato e del suo invio in Gallia, Ammiano offre una presentazione del ruolo di Eusebia meno decisamente positiva, che si discosta almeno in parte da quella di Giuliano. Lo storico indica una duplice spiegazione del comportamento di Eusebia, che insisteva affinché a tutti dovesse essere anteposto un parente, per timore di un trasferimento della corte in una regione lontana, oppure perché preoccupata, data la sua "innata prudenza", dell'interesse comune: *Quis annitentibus obstinate opponebat se sola regina incertum migrationem ad longinqua pertimescens, an pro nativa prudentia consulens in commune, omnibusque memorans anteponi debere propinquum*⁷⁵. Ammiano, quindi, in questo passo, anche se le riconosce una *nativa prudentia*, una capacità di provvedere al bene comune, che sono virtù regali, non esclude che Eusebia possa essere stata mossa da un interesse egoistico.

Nel libro XVI, 10, 18-19, l'atteggiamento di Ammiano nei confronti di Eusebia appare ancora più critico. Lo storico sembra dimenticare quello che ha affermato nel libro precedente (e anche la posizione dello stesso Giuliano),

⁷¹ Cfr. Aujoulat, *Eusébie*, II, cit., 426.

⁷² *Iul. or. II [III] 118c*, ed. cit., 91: ...ἐπιτρέψαι πρῶτον [τὸν] βασιλέα ξυμπείσασα. Δαίμονος δέ, ὅσπερ οὖν ἑώρακει μοι τὰ πρόσθεν μηχανήσασθαι, ἢ τινος ξυντυχίας ἀλλοκότου τὴν ὁδὸν ταύτην ὑποτεμομένης, ἐποψόμενον πέμπει τὴν Ἑλλάδα, ταύτην αἰτήσασα παρὰ βασιλέως ὑπὲρ ἐμοῦ καὶ ἀποδημούντος ἤδη τὴν χάριν.

⁷³ Sul rapporto tra filosofia religiosa e *imperium* che in Giuliano si pone in modo specifico rispetto alle teorie del potere contemporanee cfr. M. Mazza, *Le maschere del potere*, cit., 95-148.

⁷⁴ Per il significato dell'espressione ammianea cfr. P. De Jonge, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XIV, 1-5*, Groningen 1948, 23; A. Selem, *Giuliano l'Apostata nelle "Storie" di Ammiano*, Roma 1979, 88. N. Baglivi (*Ammianea*, cit., 35 ss.) ha dato molto risalto alla dipendenza di Ammiano dalla storiografia giuliana in senso lato, e ha sostenuto che essa ha condizionato tutta la sua ricostruzione storiografica del IV secolo e, di conseguenza, le finalità stesse delle *Res gestae*. Sul pensiero politico di Ammiano cfr. anche L. Valensi, *Quelques réflexions sur le pouvoir impérial d'après Ammien Marcellin*, BAGB 4, 1957, 96-97; e sullo stesso argomento v. R.C. Blockley, *Ammianus Marcellinus. A Study of his Historiography and Political Thought*, Bruxelles 1975, 22-23.

⁷⁵ *Amm. XV, 8, 3*, ed. cit., I, 166.

e ci dà un'immagine di Eusebia fortemente negativa: la protettrice di Giuliano è qui accusata di aver tramato contro Elena, "sorella di Costanzo, sposa di Giuliano". Ammiano narra infatti che, in occasione dell'*adventus* a Roma dell'Imperatore, Eusebia aveva invitato la cognata ad accompagnarsi a loro fingendo benevolenza e, per invidia, data la sua sterilità, l'aveva convinta a bere una pozione velenosa che doveva avere il potere di farla abortire ogni qualvolta concepisse⁷⁶. Ma Ammiano fa di più; egli continua ricordando che in precedenza Elena aveva dato alla luce un bimbo, in Gallia, ma l'ostetrica che l'assisteva, corrotta da una somma di denaro, aveva tagliato al piccolo il cordone ombelicale più del necessario, per cui il neonato era morto⁷⁷. Lo storico non afferma espressamente che Eusebia aveva corrotto la donna, ma sia l'*enim* con cui si introduce il racconto, sia la conclusione della frase: (... *tanta tamque diligens opera navabatur, ne fortissimi viri soboles appareret*⁷⁸) hanno indotto diversi studiosi a individuare qui una accusa nei confronti di Eusebia. Tuttavia ci si chiede se lo storico eviti di indicare un soggetto specifico e si avvalga piuttosto di un'espressione astratta del tutto generica per mettere in evidenza che egli sta riportando una notizia giunta alle sue orecchie, della cui veridicità non è affatto convinto⁷⁹. Questa ipotesi sembra probabile poiché Ammiano aveva già riferito dell'ostilità dei cortigiani, di cui alcuni molto potenti, nei confronti di Eusebia, e a questo proposito nel libro XV, 2, 8, aveva parlato di "*calumniarum vertitur machina*", e, ancora, di un "*nefandus assentatorum coetus*".

Del resto Giuliano, se alla morte di Costanzo II mise decisamente da parte gli elogi dei panegirici precedenti e lanciò durissime accuse al cugino, di Eusebia morta parlò ancora con grande devozione e rispetto nella *Lettera al Senato*

⁷⁶ Amm. XVI, 10, 18, ed. cit., I, 252: *Inter haec Helenae sorori Constanti, Iuliani coniugi Caesaris, Romam affectionis specie ductae, regina tunc insidiabatur Eusebia, ipsa quoad vixerat sterilis quaesitumque venenum bibere per fraudem illexit, ut quotienscumque concepisset, immaturum abiceret partum*. L'invito potrebbe essere stato fatto per motivi politici, per dare un'immagine di concordia della famiglia imperiale; v. Mela Albana, *Imperatrici*, cit. 285, n. 31. L'ipotesi della "gelosia" di Eusebia nei confronti di Elena per preoccupazioni politiche o per invidia femminile è stata accolta da D.M. Così, *Casta mater Idaea*, cit., 71. Sul passo di Ammiano relativo all'*adventus* di Costanzo II cfr. anche Y.M. Duval, *La venue à Rome de l'empereur Constance II en 357, d'après Ammien Marcellin* (XVI, 10,1-20), "Caesarodunum" 5, 1970, 302; R. Owen Edbrooke, *The visit of Constantius II to Rome in 357 and its Effect on the Pagan Roman Senatorial Aristocracy*, *AJPh* 97, 1976, 40-61; G. Sabbah, *La méthode d'Ammien Marcellin. Recherches sur la construction du discours historique dans les 'Res Gestae'*, Paris 1978, 191; P. Dufraigne, *Quelques remarques sur l'adventus chez Ammien Marcellin et les panégyristes*, "Mélanges Fontaine" I, Paris 1992, 497-509.

⁷⁷ Per la considerazione del fatto nel contesto di pratiche ostetriche diffuse in funzione di un controllo delle nascite cfr. M. Albana, *Imperatrici*, cit., nn. 24-26; 32.

⁷⁸ Amm. XVI, 10, 19, ed. cit., I, 252.

⁷⁹ L'ipotesi che si trattasse di calunnie di cortigiani è stata sostenuta da G. Negri (*L'imperatore Giuliano l'Apostata*, Milano 1928, 456) secondo il quale Ammiano le avrebbe raccolte con una certa superficialità, senza verificarle, e più recentemente da J. Matthews (*The Roman Empire of Ammianus*, London 1989, 86).

e al popolo di Atene⁸⁰, e in nessun luogo espresse sospetti sulla morte del figlioletto. L'accusa di Eusebia da parte di un autore come Ammiano, così vicino a Giuliano, risulterebbe veramente strana.

Questa interpretazione ci sembra tanto più probabile in quanto nel libro XXI, 6, 4, Ammiano, commemorando dopo la sua morte Eusebia (unica sovrana a cui dedica un ritratto finale!⁸¹), torna a lodarla, dicendola superiore a molte per bellezza fisica e per serietà di costumi: ... *amissa iam pridem Eusebia, cuius fratres erant Eusebius et Hypatius consulares, corporis morumque pulchritudine pluribus antistante, et in culmine tam celso humana, cuius favore iustissimo exemptum periculis, declaratumque Caesarem rettulimus Iulianum*⁸².

7. La contraddittorietà nelle notizie ammiane su Eusebia, ignorata da alcuni studiosi, è stata talvolta rilevata ma non spiegata⁸³, o è stata attribuita a fattori diversi: ai contrastanti comportamenti di Eusebia verso Giuliano⁸⁴, o all'ambivalenza dell'atteggiamento di Ammiano verso la sovrana, o alla molteplicità degli influssi ricevuti dallo storico. In particolare, secondo S. Tougher proprio la presentazione negativa del passo del libro XVI sarebbe collegabile all'ammi-

⁸⁰ Jul. *Ad Athenienses*, 284c, J. Bidez, I, ed. cit., 231-232.

⁸¹ G. Sabbah, *Présences féminines dans l'histoire d'Ammien Marcellin. Les rôles politiques*, in "Cognitio gestorum. The historiographic art of Ammianus Marcellinus", Amsterdam 1992, 98.

⁸² Amm. XXI 6, 4, ed. cit., 118; Ammiano e Giuliano non furono i soli a celebrare la bellezza di Eusebia: probabilmente ad altre fonti attinsero autori più tardi, come Giorgio Cedreno (Karl Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des östromischen Reiches*, 527-1453, München 1897, 368, n. 152), il quale scriveva che "sposa di Costanzo fu la celebre Eusebia, la cui bellezza fu rinomata su tutta la terra"; e Zonara, il quale sottolineava che la moglie di Costanzo II, Eusebia, era famosa per la sua bellezza (*ibid.*, 370-371). Costanzo II volle onorare splendidamente la moglie morta, in modo degno della sua fama e delle sue virtù e istituì in suo onore la nuova diocesi di 'Eusebeia', *Pietas*, come vicario della quale fu nominato un amico di Libanio (Amm. XVII, 7, 6, ed. cit., I, 344; cfr. Vogler Chantal, *Constance II et l'administration impériale*, Strasbourg 1979, 61). J. Juneau, *Pietas and politics. Eusebia and Constantius at court*, CQ 49, 1999, 641-644, si chiede quali siano state le motivazioni della istituzione della nuova diocesi *Eusebeia*, da parte di Costanzo II: fu un gesto teatrale, oppure fu un gesto d'amore profondo? L'autore propende per la prima ipotesi, una pubblica manifestazione di gratitudine da parte dell'Imperatore per la moglie, che lo aveva aiutato a manovrare Giuliano secondo i suoi fini e a far sì che fosse ristabilito l'ordine in Gallia. Sulla valenza politica e ideologica della virtù imperiale della *eusebia/pietas* (cfr., dopo i classici lavori di J. Ulrich, *Pietas (pius) als politischer Begriff im römischen Staate*, Breslau 1930 (Breslauer Histor. Unters. 6), e di J. Liegle, *Pietas* (1932) ora in H. Oppermann, "Römische Wertbegriffe" (W. d. Forsch. 34), Darmstadt 1967, 229-273, quelli di M. P. Charlesworth, *Pietas und Victoria: der Herrscher und das Volk* (1943), ora in H. d. Kloft (hrsg.), "Ideologie und Herrschaft in der Antike" (W. d. Forsch. 328), Darmstadt 1979, 473-495; più recentemente si v. H. Wagenvoort, *Pietas*, in Id. "Pietas. Selected Studies in Roman Religion" (Studies in Greek and Roman Religion), Leiden 1980, 1-20.

⁸³ Si veda l'accurata rassegna presentata da S. Tougher, *Ammianus Marcellinus on the Empress Eusebia. A split personality?* G&R 47, 1, 2000, 94-101, partic. 97.

⁸⁴ Così F. Paschoud, *Zosime, Histoire Nouvelle*, II, Paris, 1979, *Introd.*, XI, il quale confronta la notizia ammianea col ritratto di Eusebia lasciatici da Zosimo (v. *infra*).

razione di Ammiano verso Giuliano, e precisamente ai sentimenti di delusione dei suoi sostenitori per l'impossibilità di assicurarne la successione con un figlio, dopo l'inaspettata e prematura morte; viceversa la rappresentazione positiva di Eusebia, e in particolare quella dell'elogio funebre, non risalirebbe affatto alla sua rappresentazione nel panegirico giuliano, esclusivamente frutto di retorica, ma ai buoni rapporti tra Ammiano e i fratelli della defunta sovrana, in particolare Hypatius, forse *patronus* dello storico⁸⁵.

Senza escludere la possibilità che i rapporti tra Ammiano e i due fratelli di Eusebia possano essere stati appunto quelli ricostruiti da S. Tougher, per quanto riguarda la contraddittorietà della rappresentazione di Eusebia riteniamo che si debba tener conto del contesto complessivo dei procedimenti storiografici di Ammiano.

G. Niccoli⁸⁶, pur apprezzando gli elogi funebri di Ammiano per la modestia del tono e "l'equilibrata obiettività dei giudizi", ha ammesso che non sono del tutto privi di incongruenze. Tali contraddittorietà si spiegherebbero da un lato riconoscendo che Ammiano non ha adottato un modello unico, come proponevano, pur con ipotesi diverse, M. Büdinger⁸⁷ e F. Leo⁸⁸, ma ha ricevuto l'influenza di tutta la tradizione biografica risalente a Svetonio, e a quel tempo ancora molto viva, anche ad opera di Mario Massimo⁸⁹; dall'altro le incongruenze ammiane troverebbero la loro ragione sostanziale nella contraddittoria oscillazione dello storico di Antiochia tra gli ideali politici e intellettuali dell'aristocrazia pagana di Roma, e le virtù "borghesi" proprie delle aristocrazie municipali del quarto secolo, che costituivano il pubblico più vasto delle sue *Storie*.

Non va sottovalutato infatti che spesso Ammiano fa ricorso a particolari ricerche di effetto. A. Selem, analizzando questo aspetto dell'opera ammiana, ha evidenziato che lo storico si serve della descrizione di episodi oscuri o scandalosi con intento apparentemente moraleggiante, ma in realtà per rendere più drammatica e interessante la sua opera, come nel caso di Barbazione, rovinato

⁸⁵ Cfr. S. Tougher, *Ammianus Marcellinus on the Empress Eusebia*, cit., 99 ss. Per D. Flach (*Von Tacitus zu Ammian*, *Historia* 21, 1972, 333-350, spec. 343 ss.) la contraddittorietà dei passi di Ammiano su Eusebia è così acuta da porre in dubbio l'obiettività dello storico.

⁸⁶ G. Niccoli, *Tradizione biografica svetoniana e orientamenti ideologici nei necrologi imperiali di Ammiano Marcellino*, *Critica Storica* 13, 4, 1976, 26-36.

⁸⁷ M. Büdinger, *Ammianus Marcellinus und die Eigenart seines Geschichtswerkes*, in "Denkschriften der phil. hist. Klasse der Wiener Akad. der Wiss." XLIV, 1896, Abh. 5, 33 riteneva che il modello delle lodi funebri dello storico antiocheno fossero i medaglioni "post mortem" di Tacito, ma Niccoli considera riduttiva tale ipotesi.

⁸⁸ Cfr. F. Leo, *Die griechisch-romische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig 1901, 237-239, secondo il quale Ammiano avrebbe adottato lo schema dell'encomio offertogli dalla tradizione retorica. Anche questa celebre tesi sembra riduttiva a Niccoli.

⁸⁹ Cfr. G. Niccoli, *Tradizione biografica*, cit., 30ss. che riprende, in linea di massima, R. N. Mooney, *Character portrayal and distortion in Ammianus Marcellinus*, Diss. Univ. Michigan, 1954, 94, 99, per il quale è proprio eredità svetoniana lo schema rigido che comprendeva le virtù, i difetti e l'aspetto esteriore del personaggio lodato da Ammiano.

dalla gelosia della moglie, descritto in toni che ci richiamano la novella ionica⁹⁰. Selem ha sottolineato anche che Ammiano eccelle nel rievocare certi episodi tenebrosi, specie quelli che si collocavano sotto il regno di Costanzo II; oltre quello di Barbazione è utile ricordare la descrizione che egli fa di Costanti(n)a, vedova di Annibaliano e, in seguito, moglie del Cesare Gallo: *Megaera quaedam mortalis cruoris sanguinis avida*; o l'episodio di Clemazio, quest'ultimo di carattere dichiaratamente novellistico⁹¹.

È in quest'ottica che può essere riletta la breve notizia su Eusebia del libro XVI: Ammiano ha raccolto delle dicerie, delle calunnie che circolavano alla corte di Costanzo II ad opera di personaggi ostili all'imperatrice, calunnie che avevano una dimensione novellistica, e dovettero apparirgli interessanti in vista del suo pubblico.

Nelle vicende riferite da Ammiano su Eusebia ed Elena si può individuare infatti un tema novellistico, da decodificare secondo la chiave interpretativa fornita da Propp⁹², anche se il racconto non si sviluppa compiutamente come una novella vera e propria.

In particolare è possibile mettere a confronto il racconto ammiano con alcune fiabe decodificate da Propp:

“SITUAZIONE” INIZIALE

Elena è stata data in moglie a Giuliano dal fratello Costanzo, la cui moglie, Eusebia, è sterile

Elena, che ha seguito il marito in Gallia, lascia Giuliano

“SITUAZIONE” DI EUSEBIA ED ELENA:

FUNZIONE I = Uno dei membri della famiglia si allontana da casa (fiabe 148 e 115)

⁹⁰ Cfr. A. Selem, *Introduzione a Le Storie di Ammiano Marcellino* (trad. dall'ed. di C. Rolfe, London, Cambridge (Mass) 1956), Torino 1987, 22 ss. Per la dimensione letteraria della storiografia ammiana già G.B. Pighi (*I discorsi nelle Storie di Ammiano Marcellino*, Milano 1936, 18ss.) affermava che il racconto storico ammiano va inteso come storiografia, ma anche come opera d'arte. Alla letterarietà della narrazione di Ammiano hanno rinviato anche J. Vogt, *Ammianus Marcellinus als erzählender Geschichteschreiber der Spätzeit*, Wiesbaden 1963; K. Rosen, *Ammianus Marcellinus*, Darmstadt 1982, 114ss. e T. Barnes, *Literary Convention, Nostalgia and Reality in Ammianus Marcellinus*, in G. Clarke et alii eds., “Reading the Past in Late Antiquity”, Rushcutters Bay, 1990, 59-92 e Id., *Ammianus and the Representation of Historical Reality*, Ithaca-London 1998, 11ss; 120ss. In generale sui rapporti tra storiografia e letteratura nella prassi e nella teoria antica rec. cfr. M. Mazza, *Il vero e l'immaginato. Profezia, narrativa e storiografia nel mondo romano*, Roma 1999, spec. 81ss.

⁹¹ Amm. XIV 1, 2-3, ed. cit., I, 4 ss. Su Costanti(n)a cfr. M. Albana, *Imperatrici*, cit., 277 ss.

⁹² V. Propp, *Morfologia della fiaba*, trad. ital. Torino 1960, 31ss; e anche 93 ss. Nel terzo capitolo dell'opera l'autore studia e cataloga le favole secondo le “funzioni”, che egli definisce elementi costanti, stabili del racconto: così, partendo da una “situazione iniziale”, cui fanno seguito le funzioni, egli analizza queste ultime per individuare analogie e trasformazioni; v. *ibidem* fiabe 148 e 115, p. 32; fiaba 125, p. 39; fiabe 109 e 128b, p. 36.

Elena è invitata ad andare a Roma con Costanzo ed Eusebia.

FUNZIONE II = All'eroe è posto un divieto o un invito (forma inversa); il re del mare reclama il principe e questi lascia la propria casa (fiaba 125).

Eusebia inganna la vittima (Elena) per farle bere una pozione che dovrebbe renderla madre (che la renderà invece sterile).

FUNZIONE VI = L'antagonista tenta di ingannare la vittima per impadronirsi di lei e dei suoi averi (fiaba 63). L'antagonista opera mediante la persuasione; la comare propone un bagno di vapore (fiaba 109); la matrigna dà al figliastro focacce avvelenate (fiaba 128b).

Elena si fida di Eusebia, accetta la pozione che la rende sterile

FUNZIONE VII = La vittima cade nell'inganno e con ciò favorisce involontariamente il nemico. L'eroe si lascia convincere dall'antagonista, va a prendere il bagno di vapore, mangia le focacce avvelenate.

Le dicerie su Eusebia riportate da Ammiano XVI,10,18 hanno indubbiamente una dimensione novellistica che doveva colpire l'immaginario collettivo, e questo era probabilmente lo scopo che Ammiano voleva raggiungere nel riferirle.

Storie oscure di pozioni per (o contro) la fertilità femminile, di guarigioni miracolose, morbosamente incentrate sull'argomento fino a chiamare in causa le attitudini sessuali dei protagonisti, variamente strumentalizzate in funzione delle lotte religiose, sono un elemento ricorrente nella tradizione su Eusebia.

Lo storico ecclesiastico ariano Filostorgio, nel riassunto conservatoci da Fozio, raccontava che Eusebia era malata di *μητρομυνία*, e che era stata guarita dal santo uomo ariano Teofilo Indiano⁹³.

Cedreno e Zonara, riprendendo dopo molti secoli questa notizia di Filostorgio e forse combinandola con la testimonianza di Aurelio Vittore e di Ammiano, relative alla castità di Costanzo II, attribuivano la malattia di Eusebia all'incapacità del marito di soddisfarla sessualmente, per cui l'imperatrice sarebbe morta di consunzione nel fiore degli anni⁹⁴.

⁹³ Philost. *h.e.* IV, 7, ed. Bidez, Berlin 1972, 61 (= PG 65, 520/1). La malattia era nota alla medicina antica, era il *furor uterinus* dei romani, cioè la ninfomania. Per la teoria di Ippocrate in materia, seguito ancora nel II secolo d.C. da Galeno, cfr. N. Ajoulat, *Eusèbie*, II, cit., 439ss. Teofilo è, accanto a Temistio, uno dei personaggi a cui Bidez (*La vie*, cit., 108), senza escludere del tutto che Eusebia possa avere agito per sincera simpatia verso Giuliano, o per calcolo politico, attribuiva una possibile influenza nella decisione di nominare Giuliano Cesare.

⁹⁴ Cedren. I, 529 (ed. K. Krumbacher, cit., 15-22); Zonar. XIII, 11 (rec. M. Pinder, III, Bonn 1897, 58/9), 29ss. Non sappiamo se il collegamento con le abitudini caste di Costanzo fosse già in

Secondo Giovanni Crisostomo invece, Eusebia sarebbe morta per un rimedio propinatole da una guaritrice che doveva curare la sua sterilità⁹⁵.

Senza potere escludere del tutto che la coppia imperiale, e in particolare Eusebia, compartecipe della mentalità collettiva di cui ci perviene qualche eco, fosse ossessivamente impegnata nella ricerca di un erede, fino a farsi coinvolgere in decisioni dannose a sé e agli altri⁹⁶, sembra che il tema della fertilità-sterilità, trattato con gusto narrativo e con significative varianti in relazione all'appartenenza religiosa degli autori, caratterizzi più di una testimonianza su Eusebia fino ad affiorare persino in un autore come Ammiano, ammiratore di Giuliano ed anche di Eusebia.

8. D'altro canto anche un altro autore "vicino" a Giuliano, a giudizio di molti, riporta notizie negative su Eusebia.

Zosimo, il cui racconto sembra risalire, tramite Eunapio, alle memorie di Oribasio, medico alla corte di Costanzo II e amico di Giuliano⁹⁷, pur affermando che l'imperatrice era molto colta, per intelligenza e prudenza superiore alla media delle altre donne⁹⁸, la indica quale ispiratrice della designazione di Giuliano al cesarato per le Gallie per un freddo calcolo politico. Secondo Zosimo, Eusebia "persuase" (παρήγαγε) il marito presentandogli i vantaggi dell'elevazione di Giuliano, un giovane semplice per natura, che aveva passato tutta la vita immerso negli studi, senza nessuna esperienza di guerra, che sarebbe stato certamente grato per così alto onore e perciò più ben disposto di altri verso di loro. Se poi la sorte lo avesse favorito nelle sue future imprese, Costanzo avrebbe potuto appropriarsi dei suoi successi; se, invece, Giuliano fosse stato sconfitto, o ucciso, Costanzo ne avrebbe tratto ugualmente vantaggio perché per l'avvenire non ci sarebbe stato più alcuno della sua famiglia che potesse aspirare a privarlo del potere supremo⁹⁹.

Filostorgio, in un passo omissso da Fozio. Di esse avevano comunque già parlato sia Aurelio Vittore (*Caes.* 42, 23, ed. P. Dufraigne, Paris, 1975, 63), sia Ammiano (XXI, 16, 6, ed. cit., II, 176). Secondo Aujoulat i due autori bizantini volevano dire che era malata Eusebia e solo lei e che questa malattia l'avrebbe portata alla morte: *Eusébie*, cit., 442 ss.

⁹⁵ Iohann. Chrys. in *ep. ad Philipp. IV*, hom. XV, PG 62, 295.

⁹⁶ Cfr. Aujoulat, *Eusébie*, II, cit., 437ss., M. Albana, *Imperatrici*, cit., spec. 287.

⁹⁷ Fr. Paschoud, *Zosime*, ed. cit., *Introduction*, XVI-XVII; XLIII; S. Faro, *Oribasio medico e quaestor di Giuliano l'Apostata*, in "Studi Sanfilippo", Milano 1987, 263-268.

⁹⁸ Per la valutazione di questo giudizio su Eusebia cfr. R.T. Ridley, *Zosimus the Historian*, ByzZ 65, 1972, 283, il quale lo confronta con il giudizio formulato dallo storico su Giustina (4,47,2); Fr. Paschoud, ed. cit., 60, n. 2, il quale vi scorge gli effetti di diffuse concezioni misogine antiche.

⁹⁹ Zos. III 1, 2, ed. cit., 9: Εὐσεβία ἡ Κωνσταντίου γαμετή, παιδείας τε εἰς ἄκρον ἤκουσα καὶ φρονήσει τὴν γυναικείαν ὑπεραίρουσα φύσιν εἰσηγείται γνώμην αὐτῷ καταστήσαι Καίσαρα τοῖς ὑπὲρ τὰς Ἄλπεις ἔθνεσιν Ἰουλιανὸν παραίνεσασα, Γάλλου μὲν ἀδελφὸν ὁμοπάτριον ὄντα, παῖδα δὲ Κωνσταντίου παιδός, ὃς παρὰ Διοκλητιανοῦ Καίσαρ ἔτυχε γεγονώς· ἐπεὶ δὲ ἦδει τὸν βασιλέα Κωνσταντίον ἡ Εὐσεβία πρὸς πᾶν ὑπόπτως τὸ συγγενὲς διακείμενον, τρόπῳ τοιῷδε τὸν ἄνδρα παρήγαγε. Νέος ἐστὶ, φησί, καὶ τὸ ἥθος ἀπλοῦς καὶ λόγων ἀσκήσει τὸν ἅπαντα βίον ἐσχολακῶς καὶ

Zosimo narra anche che l'Imperatore, sospettoso per natura, non si fidava del tutto di Giuliano, e aveva affidato la parte organizzativa della spedizione in Gallia e l'amministrazione della regione a due suoi fidati funzionari, Marcello e Sallustio. Dopo le prime sorprendenti vittorie di Giuliano Eusebia, con la stessa tattica usata nel farlo innalzare al cesarato, avrebbe convinto il marito a integrare il potere del suo Cesare¹⁰⁰.

Zosimo, dunque, sembrerebbe descrivere Eusebia come una donna sostanzialmente fredda e calcolatrice, il cui intervento a favore di Giuliano aveva il solo scopo di consolidare il potere di Costanzo II, senza correre eccessivi pericoli. Il discorso fittizio di Eusebia, considerate le fonti d'informazione di Zosimo, è stato giudicato come realmente rispondente alle intenzioni della regina, anche se ne sono stati rilevati gli errori di valutazione delle capacità di Giuliano, imprudentemente considerato un "intellettuale" (evidentemente nel senso peggiore del termine), così come dei suoi reali sentimenti nei confronti della coppia imperiale¹⁰¹.

Va però rilevato che il giudizio limitativo sugli studi di Giuliano risulta una strana osservazione in bocca a Eusebia precedentemente definita ella stessa donna colta. Inoltre, il verbo *παράγω* può avere anche il significato di "inganno, persuado con inganno"¹⁰². In questo caso la presentazione di Eusebia in Zosimo potrebbe risultare meno negativa, dal momento che tutte le motivazioni elencate risulterebbero argomentazioni adoperate da Eusebia per manovrare le decisioni di Costanzo, non le vere motivazioni della regina.

Tuttavia è possibile che Zosimo non fosse del tutto favorevole ad Eusebia: lo storico pagano, schierato dalla parte del pagano Giuliano, può avere avuto interesse a gettare ombre sulle figure di Costanzo II e della moglie, per fissare l'immagine di Giuliano vittima delle macchinazioni dei cristiani.

Dal lato opposto infatti, dal lato della polemica antipagana e anti giuliana, gli storici ecclesiastici di fede nicena Socrate e Sozomeno avevano già cercato di confutare dicerie del genere riportate da Zosimo, anche se il loro discorso è incentrato su Costanzo. Eusebia è ricordata da entrambi come colei che ha ottenuto dal marito il perdono di Giuliano, caduto in sospetto all'imperatore dopo l'episodio di Gallo¹⁰³. Quanto alla diceria secondo cui Giuliano sarebbe stato mandato in Gallia da Costanzo per trovarvi la morte, Socrate obietta che proprio Costanzo, dopo avere innalzato Giuliano al cesarato, gli aveva dato la sorella Elena in sposa. Tuttavia Socrate lascia liberi i lettori di scegliere l'opi-

πραγμάτων παντάπασιν ἄπειρος, ἀμείνων τε ἔσται παντός ἐτέρου περὶ ἡμᾶς· ἡ γὰρ τύχη δεξιᾷ περὶ τὰ πράγματα χρόμενος ἐπιγράφεσθαι τὸν βασιλέα ποιήσει τὰ αἰσίως ἐκβάντα, ἢ κατὰ τι πταίσας τεθνήσκειται, καὶ οὐδένα ἔξει τοῦ λοιποῦ Κωνσταντίος ὡς ἐκ γένους βασιλείου πρὸς τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν κληθισόμενον. Ammiano riferisce effettivamente che Costanzo si appropriò senza problemi dei successi di Giuliano: XVI, 12, 70, ed. cit., 301-302.

¹⁰⁰ Zos. III, 2, 2, ed. cit., 10.

¹⁰¹ Cfr. N. Aujoulat, *Eusébie*, II, cit., 430.

¹⁰² Cfr. Liddell-Scott, s.v.

¹⁰³ Socr. *h. e.* III, I, P. G. 67, 372 C; Soz. *h. e.* V, 1, ed. cit., 188 ss.

nione che preferiscono¹⁰⁴. Anche Sozomeno¹⁰⁵ dichiara di non credere che Costanzo avesse intenzione di sbarazzarsi di Giuliano sin dall'inizio; egli non avrebbe innalzato tanto il cugino, non gli avrebbe dato la sorella in sposa, non lo avrebbe aiutato durante la campagna in Gallia se non avesse provato sentimenti di amicizia nei suoi riguardi¹⁰⁶. Il suo atteggiamento sarebbe cambiato solo in seguito. Ambedue gli storici ecclesiastici, dunque, difendono l'imperatore, anche se moderatamente, forse perché cristiano, ma ariano.

9. Tante contrastanti versioni di autori antichi che hanno esaltato o condannato Eusebia, trovano eco nelle interpretazioni diversificate degli studiosi moderni.

Bidez non credeva alle accuse di Ammiano e le ha ritenute "frutto di fantasia, come spesso accade ad opera del volgo", solo "un bel raccontar"¹⁰⁷. Della stessa idea era Ricciotti, il quale ha affermato esplicitamente di non credere alle macchinazioni di Eusebia, la donna così esaltata da Giuliano¹⁰⁸, e ha interpretato in senso benevolo l'influenza che Eusebia aveva sul marito, innamoratissimo di lei, lodando l'abilità e la "straordinaria" tenacia di cui era dotata; la sua sfortuna fu di non avere figli, sebbene lei e Costanzo II li desiderassero ardentemente per ragioni dinastiche. Quanto al diverso atteggiamento di Giuliano nei confronti della moglie Elena, Ricciotti lo attribuiva al fatto che il matrimonio era stato deciso per ragioni dinastiche, come spesso accadeva tra i discendenti di Costantino. Incline ad assolvere Eusebia da ogni accusa è stato anche F. Browning, il quale ha considerato dicerie la storia delle trame di Eusebia: "... it was unverifiable

¹⁰⁴ Socr. h. e. III, I, P. G. 67, 373.

¹⁰⁵ Soz. h. e. VI, 1, 21, ed. cit., 237.

¹⁰⁶ Anche nel racconto ammiano (XV, 8, 5-8, ed. cit., I, 166-168) Costanzo, nel discorso tenuto alla Corte e alle truppe per annunciare la sua decisione di elevare Giuliano al cesarato, protesta sentimenti di stima e di affetto per lui: *Adistimus apud vos, optimi rei publicae defensores, causae communi uno paene omnium spiritu vindicandae... Restat ut venturorum spem quam gero secundo roboretis effectu. Julianum hunc fratrem meum patrualem (ut nostis) verecundia qua nobis ita ut necessitudine carus est, recte spectatum, iamque eluciscentis industriae iuvenem, in Caesaris adhibere potestatem exopto, coeptis (si videntur utilia) etiam vestra consensione firmandis*, ma probabilmente lo storico non li riteneva sinceri. Costanzo viene descritto da Ammiano come un carattere indeciso, diffidente (XVI, 8, 10, ed. cit., I, 236), spesso anche sanguinario (XIV, 11, 6, ed. cit., 92), facilmente influenzato dalle insinuazioni dei cortigiani (XV, 3, 9, ed. cit., 122), portato a provocare la rovina dei suoi parenti (XIV, 11, 7, ed. cit., I, 92), con le orecchie chiuse ad ogni difesa giusta e valida, ma aperte purtroppo, ai mormorii di quanti di nascosto tendevano insidie. Oltre ai giudizi espressi nel corso della sua opera, lo storico, dopo la morte di Costanzo II, dedica un intero capitolo proprio alle virtù e ai difetti dell'Imperatore, ed è evidente che le virtù occupano poco spazio, e cedono il passo alla lunga enumerazione dei suoi difetti (XXI, 16, 1-21, ed. cit., II, 174-184). Viceversa Gregorio di Nazianzo, (or. IV, 24-6, ed. J. Bernardi, Paris 1983, 119s.), dopo la morte di Giuliano, prende le difese di Costanzo II, che egli considera ricco di virtù, contro il perfido traditore Giuliano.

¹⁰⁷ J. Bidez, *La vie de l'Empereur Julien*, cit., 131.

¹⁰⁸ G. Ricciotti, *Giuliano l'Apostata*, cit., 77ss.; L. Jephagnon, *Julien l'Apostat. Histoire naturelle d'une famille sous le Bas Empire*, Paris 1986.

and symptomatic of the way the man in the street saw the imperial family"¹⁰⁹. Fontaine sembra accettare la versione di Zosimo: egli sostiene infatti che Costanzo II voleva sbarazzarsi di Giuliano in maniera più elegante dell'assassinio di Gallo, sperando per lui in una morte gloriosa in Gallia¹¹⁰. Paschoud ha giudicato troppo artificiosa la presentazione di Eusebia in Zosimo, e ha supposto che, semmai, vada attribuito a Costanzo il progetto di liberarsi del cugino, e non ad Eusebia. Al massimo, sottolinea, ella avrebbe potuto voler servirsi di Giuliano per ristabilire il prestigio imperiale in Gallia, sistemare la situazione sul *limes* renano e, quindi, rinsaldare il potere di Costanzo II a favore di un loro eventuale figlio¹¹¹. Anche J. Matthews ha respinto la storia del complotto mirato a far sì che Elena non mettesse al mondo un bambino, considerando tutte calunnie di cortigiani le notizie riferite da Ammiano, non un'eco di fatti realmente accaduti¹¹².

Aujoulat, invece, dà molta credibilità al racconto ammiano e alla implicazione di Eusebia nella morte del figlio di Giuliano ed Elena, benché cerchi, se non di scusare, almeno di capire le motivazioni della regina: la necessità di avere un erede era certamente diventata un'ossessione per Costanzo, e una fonte di intrighi per i cortigiani "senza pietà"; la posizione di Eusebia era estremamente delicata e precaria, malgrado l'amore che le portava il marito. Questa situazione forse avrebbe potuto portarla ad espedienti aberranti come quelli riportati da Ammiano.

Il personaggio di Eusebia resta misterioso, difficile da decifrare. Le testimonianze su di lei si collocano sul confine labile e sottilissimo che ambigualmente passava tra storiografia, narrativa e retorica antica. La realtà storica di Eusebia è probabilmente affidata all'encomio dell'*Oratio* giuliana ed ai primi capitoli delle *Historiae* di Ammiano, piuttosto che a quell'unico passo in cui il grande storico indulge a racconti da romanzo d'appendice, influenzando in questo senso alcuni studiosi moderni. Ma è innegabile che la moglie di Costanzo II non fu una figura di secondo piano tra le due personalità di Costanzo e Giuliano, al contrario una figura di spicco che, con la sua decisione di influenzare il marito "a favore" di Giuliano, ha influito profondamente sulla storia del IV secolo e sui destini degli ultimi Costantinidi.

MARGHERITA DI MATTIA

¹⁰⁹ R. Browning, *The Emperor Julian*, cit., 74-75.

¹¹⁰ J. Fontaine, *Il Giuliano di Ammiano Marcellino*, in AA.VV., "L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende", IV, Paris 1978, 40ss.

¹¹¹ F. Paschoud, *Zosime*, cit., 62.

¹¹² J. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus*, London 1989, 8: "he dismisses the story of the empresses preventing Helena from having a child as an unsupported fragment of court gossip whilst in the latter Julian".

IL CRISTIANESIMO NELLE TERRE ROMENE DEL BASSO MEDIOEVO (XII-XIV SEC.)

Nel contesto del particolare sviluppo storico realizzatosi intorno all'anno Mille, il cristianesimo romeno fu integrato nell'ambito della Chiesa Orientale, con il sostegno del potere imperiale bizantino. Divenuto ormai la seconda Roma, il patriarcato di Costantinopoli gestì la missione cristiana nell'area nord-danubiana e nei territori situati tra il Danubio ed il Mar Nero. I missionari della cristianità orientale giunsero in queste regioni sia direttamente da Costantinopoli, sia attraverso gli ambienti ecclesiastici slavo-meridionali. Isolati dal punto di vista territoriale e politico dal mondo latino, i romeni diventarono così anche l'unico popolo neolatino ortodosso, acquisendo una particolare identità culturale e confessionale nel contesto dell'ortodossia slava e greca dell'Europa Orientale e Sud Orientale¹.

Un'altra specificità del cristianesimo romeno, emersa agli inizi del secondo Millennio cristiano, fu la sua posizione di confine tra le due Chiese cristiane, separate dalla metà del secolo XI. Questo avvenne dopo l'evangelizzazione degli ungheresi e dei polacchi nel quadro della Chiesa Occidentale — quando entrambe queste etnie fondarono regni apostolici —, e come diretta conseguenza dell'annessione al regno ungherese del territorio romeno racchiuso tra i monti Carpazi. Lo spazio romeno divenne così uno spazio di confine ecclesiastico, un'area di confine militare e, in seguito, anche uno spazio di confine politico².

Da queste realtà prodottesi nella zona di contatto tra i due polmoni della Chiesa cristiana emerse anche la dualità delle forme di organizzazione confessionale, della gerarchia ecclesiastica degli stati romeni di Transilvania, Valacchia e Moldavia, che definirono le loro strutture istituzionali nel Tardo Medioevo (cioè nei secoli XIII-XIV): alcune di queste forme di organizzazione confessionale appartenevano alla Chiesa Costantinopolitana, altre alla Chiesa Romana. Esse avrebbero generato in futuro realtà cristiane specifiche, tanto ortodosse quanto cattoliche. Le tracce di questa diversità culturale ed ecclesiastica sono ancora osservabili nel territorio romeno attraverso i monumenti artistici, tanto da

¹ Per una visione generale, si vedano *Istoria românilor*, III, București, 2001 e Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, I, București, 1993.

² Șerban Turcuș, *Sfântul Scaun și românii în secolul al XIII-lea*, București, 2001, pp. 132-145.

quelli ancora in uso, quanto da quelli che sono allestiti a museo, che vanno dai complessi rupestri, o dalle chiese e dai monasteri ortodossi, alle abbazie e alle cattedrali cattoliche³.

Nei secoli XII-XIV il consolidamento della gerarchia ecclesiastica all'interno dei Paesi Romeni fu realizzato in diretto rapporto all'aggregazione politica. In questa prospettiva possiamo notare alcuni dettagli interessanti. Infatti, se prima dell'affermazione della Valacchia come organismo politico medioevale sotto la dinastia dei Basarabi (alla fine del Trecento e agli inizi del Quattrocento) le comunità cristiane dal territorio tra i Carpazi ed il Danubio, rispettivamente dell'area tra il Danubio e il Mar Nero, controllate attraverso *corepiscopi*, ovvero *vescovi perideuti*, dipendevano dalla metropoli di Silistra (secoli XI-XII) e poi dalla metropoli di Vicina, sita sempre sul Danubio (nei secoli XIII-XIV), con i Basarabi fu organizzata, verso la metà del XIV secolo, la sede metropolitana di Valacchia. Su richiesta del *vaivoda* (principe) di Valacchia, Nicolae Alexandru, figlio di Basarab I, il fondatore del Principato, il metropolita Iachint di Vicina arrivò in Valacchia nel 1359 e si insediò come metropolita a Curtea de Argeș, la capitale del nuovo organismo politico. Di fatto, si trattò di una *translatio* della sede metropolitana di Vicina (che si trovava in stato di decadenza) a Curtea de Argeș, *translatio* che fu decisa dal sinodo del Patriarcato di Costantinopoli nel maggio del 1359. Questo atto significava anche il riconoscimento dell'autorità della nuova entità politica, la Valacchia, e del suo ruolo nel Sud-Est europeo, da parte del Patriarcato di Costantinopoli e, implicitamente, anche da parte del potere imperiale bizantino. Una conseguenza importante che ne derivò fu il fatto che tale nuovo organismo politico divenne "ufficialmente" parte del sistema gerarchico dell'Oriente ortodosso⁴.

Il Patriarcato di Costantinopoli avrebbe inviato regolarmente i suoi rappresentanti nella sede metropolitana di Curtea de Argeș, e ciò spiega l'influsso bizantino sulla cultura e sull'arte religiosa della Valacchia.

Il secondo stato medievale costituitosi nel basso corso del Danubio e affermatosi nella metà del XIV secolo fu il Principato di Moldavia, anch'esso in evoluzione verso una gerarchia ecclesiastica definita e dipendente dal Patriarcato di Costantinopoli. Prima della formazione dell'organismo politico, le comunità cristiane e il clero minore dei territori situati ed est dei Carpazi erano subordinati alla diocesi di Halici, che dipendeva a sua volta dal Patriarcato di Costantinopoli. Nella prima metà del XIV secolo il grado ecclesiastico di Halici variava tra la metropoli ed il vescovato. Di fronte alla progressiva diminuzione dell'autorità di Halici, i romeni di Moldavia cercarono una alternativa per il loro sostegno spirituale. Da tali tentativi scaturì un lungo conflitto con il Patriarcato di Costantinopoli, che fu ricomposto solo nel 1401, quando il *vaivoda* di Moldavia, Ales-

³ Răzvan Theodorescu, *Bizanț, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale românești (secolele X-XIX)*, București, 1970, *passim*.

⁴ Ștefan Ștefănescu, *Țara Românească de la Basarab I "Întemeietorul" până la Mihai Viteazul*, București, 1970; M. Păcurariu, *op. cit.*

sandro il Buono, ottenne il riconoscimento costantinopolitano per la sede metropolitana di Suceava, con il metropolita Iosif alla sua guida⁵.

Nel territorio romeno circondato dai Carpazi, dopo la formazione del *voievodato* di Transilvania e la sua incorporazione nel regno di Ungheria, si definì una gerarchia ecclesiastica subordinata alla Chiesa Romana. Nella città di Alba Iulia, dove risiedeva il *vaivoda* transilvano, fu istituita una sede vescovile. Al vescovo di Alba Iulia — e, per le regioni occidentali dell'odierna Romania, ai vescovi di Cenad e di Oradea — sarebbero state sottomesse gerarchicamente le comunità magiare che si erano insediate in Transilvania in seguito alla conquista progressiva della regione. Dagli stati vescovi dipendevano anche le comunità dei *sekléri*, che si erano stabiliti nelle regioni orientali della Transilvania, e quelle dei *sassoni*, invitati a stabilirsi in Transilvania dalla corona ungherese. Dato l'orientamento ufficiale verso la Chiesa Romana, l'affermarsi di una gerarchia di livello metropolitano per la popolazione romena, gerarchia dipendente dalla Chiesa costantinopolitana, era fuori discussione per ovvi motivi. Le comunità romene di rito orientale del *voievodato* di Transilvania erano subordinate, data la situazione, alla metropolia di Valacchia, specialmente nelle fasi storiche in cui le regioni meridionali del territorio carpatico dipendevano, come ducati, dalla Valacchia. Appunto in questi possedimenti transilvani sud-orientali dei principi romeni sarebbero sorti i primi centri vescovili, che si possono considerare i veri focolai della futura metropolia ortodossa di Transilvania⁶.

Un caso particolare è rappresentato dal Maramureş, regione costituita da una depressione circondata da montagne e sita nella porzione settentrionale della Transilvania, dove la popolazione romena, in netta maggioranza, si esprime più facilmente a livello politico. I capi politici locali, che ritenevano di massima importanza il problema della gerarchia ecclesiastica e il suo riconoscimento da parte della Chiesa costantinopolitana, trattarono direttamente con il Patriarcato di Costantinopoli e nel 1391 ottennero il diritto di *stauropegio*, cioè di dipendenza diretta dalla sede patriarcale di Costantinopoli. Una conseguenza di questo atto fu il fatto che la regione del Maramureş rimase per un periodo più lungo nell'ambito della Chiesa Orientale⁷.

Il punto di confine, ma anche di incontro, fra le due chiese cristiane nei secoli XII-XIV, dunque, era rappresentato dai Paesi Romeni. Tale particolare condizione emerge anche dagli sforzi di avanzamento verso Occidente della Chiesa Costantinopolitana (e in questo senso devono essere interpretate le forme di organizzazione della gerarchia ecclesiastica pertinenti alla cristianità orientale, suffraganee o no, ritrovabili in alcune regioni transilvane o in Maramureş) e, nello stesso tempo, anche dall'interesse della Curia Romana per i territori situati all'esterno dell'arco dei Carpazi. Agli inizi del XIII secolo Roma aveva istituito un vescovato per

⁵ Victor Spinei, *Moldavia in the 11th-14th Centuries*, Bucureşti, 1986.

⁶ Ştefan Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, I, Cluj, 1971; M. Păcurariu, *Istoria bisericii româneşti din Transilvania, Banat, Crişana şi Maramureş*, Cluj-Napoca, 1992.

⁷ *Ibidem*; Radu Popa, *Ţara Maramureşului în veacul al XIV-lea*, Bucureşti, 1970.

i cumani, un atto che può essere inquadrato nel progetto missionario della Curia pontificia del tempo. La residenza vescovile si trovava nella Moldavia Inferiore e fu distrutta dall'invasione tartara nel 1241. Nella stessa regione, verso la fine del XIII secolo, il papato avrebbe ripreso l'iniziativa provando a riorganizzare il vescovato dei cumani. Ma solo a distanza di un secolo, nel 1371, dopo l'affermazione del Principato di Moldavia, la Chiesa Romana avrebbe fondato il vescovato di Siret, che sarebbe rimasto attivo solo per qualche decennio⁸. Esso sarebbe stato continuato dal vescovato di Bacău e, nel periodo moderno, da quello di Iași, che esiste tuttora e che raccoglie i cattolici dei territori ad est dei Carpazi.

In questo breve schizzo della situazione confessionale della Romania medievale può essere utile dare qualche cenno della vita monastica nella stessa area. Nel Tardo Medioevo nei territori tra il Danubio ed il Mar Nero esistevano monasteri importanti, di cui alcuni antichissimi. Il complesso monastico rupestre di Basarabi-Murfatlar (nell'odierno distretto di Constanța) è il più noto tra questi insediamenti. Al nord del Danubio sorgono gli antichi complessi monastici dalle Montagne di Buzău e, ancor più a nord, al di là dei Carpazi, quelli di Moigrad (Zalău) e Voievozi (Bihor). Per le regioni del Bihor, le lettere papali degli inizi del XIII secolo ricordano un certo numero di monasteri "greci" (quindi di rito greco). Nelle regioni occidentali dell'odierna Romania, a Cenad (Arad), nei pressi della foce del fiume Mureș, esisteva intorno all'Anno Mille un monastero di obbedienza greca, che passò nel 1030 all'obbedienza latina, ed i monaci greci si trasferirono nella vicinanza, a Orosłamoș. Nel Banato erano attivi i monasteri di rito greco di Hodoș e Bizere.

Nel XIV secolo furono fondati i monasteri di Vodița, Tismana, Cotmeana e Cozia (in Valacchia), quello di Neamț (in Moldavia), quello di Râmeți (in Transilvania) ecc.⁹

Una serie di abbazie, insediamenti degli Ordini monastici della cristianità occidentale, sono presenti nelle regioni occidentali dell'odierna Romania e in Transilvania, a Oradea, Arad, Cluj-Mănăstur. I domenicani ed i francescani edificarono i loro conventi in molte località transilvane. Verso la fine del XII secolo i cistercensi di Pontigny insediarono una loro comunità a Igriș (vicino ad Arad), che fondò a sua volta l'abbazia di Cârța (nella Terra di Făgăraș), probabilmente nel primo decennio del Duecento¹⁰.

Quindi nei Paesi romeni esisteva una vita monastica assai ricca e complessa. La situazione storica, che finì per collocare l'area romena nella zona di contatto tra le due Chiese cristiane, quella occidentale e quella orientale, situò la regione del basso corso del Danubio in una posizione interessante nel quadro dei legami tra Oriente ed Occidente, tra sviluppi diversi e diversi orientamenti culturali delle due grandi sezioni della cristianità europea nei primi secoli del secondo Millennio d.C.

NICOLAE EDROIU

⁸ V. Spinei, *op. cit.*

⁹ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, I, București, 1993.

¹⁰ Ș. Turcuș, *op. cit.*, pp. 243-276.

IL TEMPO E LA MEMORIA

Prima ancora di imporsi alla concettualizzazione filosofica, la nozione del tempo "naturale" emerge dall'osservazione dei cicli regolari dell'alternanza giorno-notte, del mese lunare, della successione delle stagioni, dell'anno solare: ritmi regolari, che erano al tempo stesso ciò che misurava il tempo e ciò in cui il tempo consisteva.

Fin dall'inizio dell'episteme occidentale si presenta, dunque, l'ambiguità e la uni-dualità del tempo, espressa variamente dalla polisemia del linguaggio mitico in Ombra-Luce, Notte-Giorno, Caos-Mondo.

Persino Platone, quando affronta il problema della nascita del tempo, si serve di un mito. Ma non esce dalla dualità, anzi la accentua quando definisce il tempo "icona eterna" dell'eterno. Faccio qui riferimento al passo del *Timeo* (37c-38c) dove Platone racconta la creazione del mondo da parte del Demiurgo, ad immagine del cosmo noetico: "essendo però la natura del vivente eterna, non era possibile adattarla perfettamente al mondo generato; pertanto Egli pensò di produrre un'immagine mobile dell'eternità, e mentre costituisce l'ordine del cielo, dell'eternità che permane nell'unità, fa un'immagine eterna che procede secondo il numero, quella, appunto, che abbiamo chiamato tempo" e più avanti "il tempo dunque fu prodotto insieme al cielo, affinché, com'erano nati insieme, si dissolvessero anche insieme, se mai dovesse avvenire la loro dissoluzione. E fu prodotto in base al modello della realtà eterna, in modo che fosse il più simile possibile...".

Come icona dell'eterno, il tempo è presentato anch'esso come eternità: rispetto all'esemplare, all'idea che è, e soltanto "è", il tempo perdura, "fu", "è", "sarà".

L'una resta nell'unità, l'altro nel molteplice.

Quindi il tempo è immagine, figura, "idea" di ciò che non ha figura, dell'invisibile eterno. Questa opposizione tra l'icona e il suo altro, è una contraddizione che minaccia il tempo anche dall'interno: generato con il cielo, col cielo può dissolversi. In questo testo cosmogonico viene espressa l'angoscia originaria dell'uomo: domani il sole potrebbe non sorgere.

Questa paura è emersa ogniquale volta il pensiero si è soffermato sulla nozione del tempo, della mutevolezza, dello scorrere e non permanere, della inattività e inconsistenza delle cose e destini umani. Ne è espressione la letteratura di ogni tempo, dalla tragedia greca ai testi a noi contemporanei.

È significativo che fin dall'antichità la dimensione della temporalità sia stata sovrapposta, quasi celata, dietro la concezione durazionale dell'eternità.

Anche il tentativo degli stoici, attraverso la teoria dei cicli cosmici, di pensare l'eternità come ripetizione di ogni singolo evento, finisce con l'eternizzare in senso orizzontale il tempo. Nell'espressione usata da Marco Aurelio "tutto è trasformazione, ma non tale che si debba temere qualcosa di nuovo, tutto è consueto" si palesa, con la paura del nuovo e del diverso, il privilegio accordato al presente: ogni istante è l'effetto del passato e la causa del futuro, dove il trascorrere del tempo "può essere paragonato allo srotolarsi di una gomena che non produce alcunché di nuovo e che svolgendosi ripete ciò che veniva prima". L'invariabilità delle sequenze temporali rende solo apparente il mutamento rispetto alla stabilità del quadro entro cui si svolge. Per cui la ciclicità degli eventi non fa che eternizzare l'istante, sicché, come dice ancora Marco Aurelio, chi ha visto le cose presenti, ha visto tutte quelle che accaddero dall'eternità e quelle che saranno per l'eternità". Insomma, assegnando ad ogni singolo evento ed individuo lo stesso statuto di permanenza nella forma della ripetizione infinita, gli stoici annullano il problema della pensabilità di un tempo specificamente storico-umano. Ma ciò non implica una soluzione, che comunque continua ad imporsi in forza della stessa esperienza.

Neanche la celebre definizione della *Fisica* aristotelica del tempo come misura/misurato del movimento riesce a produrre una reale differenza fra le dimensioni contigue dell'eternità (durata illimitata e identica del movimento cosmologico) e la temporalità che esso produce e rende misurabile (mediante la ripetizione regolata).

Plotino ritenta l'impresa, che si pone in modo originale rispetto al contesto filosofico dianoetico precedente: pensare il tempo nella sua relazione, e soprattutto, nella sua differenza rispetto all'eternità. In *Enneadi* III,7 Plotino pone programmaticamente il problema: il significato delle espressioni "essere nel tempo" e "essere nell'eternità" potrebbe venir conosciuto solo una volta che si sia preventivamente scoperto che cosa è il tempo. Pertanto dobbiamo scendere dall'eternità per indagare il tempo, anzi dobbiamo inoltrarci nel tempo". Egli si chiede (III,7-5) come gli uomini possano prendere parte anche dell'eternità, pur essendo immersi nel tempo. La risposta a questo interrogativo è fornita dal racconto dell'origine del tempo: è l'anima alla quale noi, come anime individuali siamo legati, che costituisce il punto d'incontro metafisico tra eterno e tempo (V gr). In un passo successivo (III 11,44) fornisce una vera e propria definizione del tempo come "vita dell'anima in un movimento che transita da uno stadio esistenziale ad un altro". Ad essa Plotino perviene attraverso l'analisi dell'attività propria della psiche che "produce un atto dopo un altro e... genera la successione". L'attività dianoetica dell'anima si sviluppa attraverso passaggi che comportano un riferimento alla dimensione temporale (III 9,1,35).

L'alterità tra eternità e tempo viene mediata dal concetto di vita: se l'eternità è vita dell'intelletto, il tempo è vita dell'Anima. L'impianto plotiniano è costrui-

to sul modello del Timeo platonico. Anche per Plotino il tempo è immagine dell'eternità.

C'è tuttavia una differenza fondamentale: Platone aveva attribuito la produzione del tempo alla bontà del Demiurgo, Plotino sostituisce il riferimento al Demiurgo con il racconto dell'origine del tempo dall'anima. Il che comporta lo sganciamento del tempo dalla dimensione divina e provvidenziale in cui lo aveva collocato Platone.

La considerazione del tempo all'interno della dimensione dell'anima consente a Plotino di reinserirlo all'interno di una prospettiva salvifica: l'anima, in virtù della sua origine divina, può tornare alla sua situazione originaria nell'eternità.

Il tempo diviene così un evento metafisico reversibile e la dipendenza ontologica dall'anima garantisce questa possibilità.

A questo punto l'analisi del tempo plotiniano si riallaccia alla concezione del tempo di Agostino. Anch'egli contrappone con forza eternità e tempo, evidenziandone la differenza qualitativa e metafisica, piuttosto che quella quantitativa: vede nell'eternità la dimensione propria di Dio e nella realtà precaria del tempo, soggetto alle leggi del divenire, quella propria delle creature.

A questo argomento egli dedica una lunga ed attenta riflessione: riprendendo la tripartizione aristotelica del tempo (ciò che è stato, ciò che è, ciò che sarà), già ampiamente trattata, tra gli altri, anche da Seneca, Agostino non insiste sulla sua brevità o sull'incombere della morte, ma ne definisce ogni aspetto ad esaltazione di Dio: che cos'è il tempo, come si misura, come si dispone tutto ciò che è nel tempo (il Creato) nei confronti di ciò che è prima e al di fuori del tempo (il Creatore).

Prendendo le mosse dal primo versetto della *Genesis*: "E in principio Dio creò il cielo e la terra", Agostino inizia dunque il suo viaggio nella mente dell'uomo, per giungere a riconoscere che è nella mente stessa che misuriamo il tempo, e che da questa condizione non ci è dato uscire in questa vita.

Nel percorso della sua indagine sono presenti osservazioni che appaiono di una sorprendente attualità: il tempo, in sé, è niente, in quanto il passato non esiste più, il futuro non esiste ancora ed il presente è transeunte e tende a scorrere verso il passato; nonostante ciò, noi parliamo di tempo lungo e breve riguardo al passato e al futuro, dunque questi due tempi in qualche modo esistono.

In realtà le forme del tempo esistono solamente in quello che è l'eterno presente dell'anima: il presente del passato è la memoria, il presente del presente è l'intuizione diretta, il presente del futuro è l'attesa... "*Tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio*". (Conf. XI,20)

Misurare il tempo vuol dire, quindi, indicare la misura dei momenti di

coscienza (*distensio animi*) che, nella unità e stabilità dell'interiorità dell'uomo, fissa il perenne fluire del tempo. "Io misuro il tempo in te, anima mia" (Conf. XI,27,36)

Questo viaggio affascinante è un viaggio nella grandezza delle facoltà umane, ma, al tempo stesso, nella loro limitatezza.

Il raggiungimento della felicità è indissolubilmente legato all'eternità, cosicché nulla di quanto vive nel tempo può conseguire la vera felicità perché ignora l'infelicità che l'attende o la teme con grande angoscia.

"Quo modo enim vera beatitudo est de cuius numquam aeternitate confiditur, dum anima venturam miseriam aut inperitissime in veritate nescit aut infelicissime in beatitudine pertimescit?" (De Civ. Dei: XII, cap. XIV)

Agostino ritiene, dunque, che solo alla fine della vita terrena possiamo sperare di uscire dai vincoli del tempo ed entrare nella felicità senza tempo dell'amore di Dio.

La teoria di Agostino, per la quale la vera misura del tempo non è quella legata al succedersi dei momenti temporali, né quella basata sulla durata dei corpi, ma quella dell'anima, quella della memoria e della coscienza, è di una modernità che sbalordisce: basti pensare a certe risultanze di un filosofo a noi vicino nel tempo come H. Bergson, la cui scoperta della "durata reale del tempo", per la quale il passato è il presente, ha offerto a Proust lo strumento della "ricerca del tempo perduto".

"La caratteristica del tempo è quella di scorrere; il tempo già trascorso è il passato e chiamiamo presente l'istante in cui scorre... C'è senza dubbio, un presente ideale, puramente concepito, limite indivisibile che separerebbe il passato dal futuro. Ma il presente reale, concreto, vissuto, quello di cui parlo quando dico della mia percezione presente, questo presente occupa necessariamente una durata...

La durata assolutamente pura è la forma assunta dalla successione dei nostri stati di coscienza, quando il nostro io si lascia vivere, quando si astiene dallo stabilire una separazione tra lo stato presente e quello anteriore. Perché ciò avvenga, non ha bisogno di immergersi interamente nella sensazione o nell'idea che si dà, poiché allora, al contrario, cesserebbe di durare. E non ha nemmeno bisogno di dimenticare gli stati interiori: basta che, ricordandosi di essi, non li giustapponga allo stato attuale come un punto ad un altro, ma che li organizzi con esso, come avviene quando ci ricordiamo le note di una melodia fuse, per così dire, insieme..."

Il problema del tempo, affrontato da Bergson fin dal 1889 nel suo primo saggio *Sui dati immediati della coscienza*, offre al filosofo francese lo spunto per approfondire la sua teoria della bipolarità del nostro essere. Il suo punto di partenza è nella convinzione che l'interpretazione del "tempo reale", così come la coscienza lo percepisce, sfugge interamente alle scienze matematiche.

Per poter trattare in modo scientifico il tempo, siamo portati a considerarlo una sequenza di istanti, tutti uguali tra loro, che si succedono secondo un ordine lineare — passato, presente, futuro —: un concetto di tempo esemplificatosi su

quello dello spazio, a cui corrisponde l'idea di molteplicità degli stati di coscienza come una molteplicità di oggetti spaziali che si escludono l'un l'altro.

Per la realtà della coscienza, invece, il tempo non può assolutamente ridursi ad una serie di istanti, è "durata", in quanto parte della dimensione personale del vivere interiore che accompagna ogni atto della vita, i cui momenti sono strettamente compenetrati tra loro e, quindi, inseparabili.

Pur riconoscendo alla meccanica di avvalersi di una concezione del tempo non priva di un certo grado di verità che le consente di chiarificare, sul piano pratico, i fenomeni del mondo inorganico, Bergson non può fare a meno di rilevarne il limite nel fatto che essa finisce per confondere tempo e spazio, ponendo su uno stesso piano di staticità sia gli istanti che i punti spaziali.

Non potendo avere un'esperienza immediata del tempo, siamo portati ad alterare alcuni elementi della nostra percezione: ad esempio passato e futuro vivono solo nella coscienza che li salda nel presente, la cui realtà è fluire continuo.

Al di là di ogni sovrastruttura intellettuale o simbolica, per Bergson la forma propria dell'essere della coscienza è nella "durata reale", il tempo vissuto, un processo interiore che è mutamento incessante, un fluire continuo in cui non si danno singoli dati coscienziali, ma ciascuno di essi si dissolve continuamente nell'altro.

V. Mathieu, nel suo saggio "*Tempo, memoria, eternità*", sostiene che, quando B. parla del tempo, "molte enunciazioni che egli fa intorno alla durata si possono capire solo se al posto di durata si legge eternità", intendendo per eternità "non un tempo infinitamente protratto, bensì un tempo concentrato nell'istante".

Nota, inoltre, che nel concetto bergsoniano di durata non ci sono istanti distinti da altri istanti, giacché "ci può essere successione senza distinzione" (*Essai* p. 89), ma, al tempo stesso, evidenzia anche un distendersi del tempo: non c'è un Io che funga da superficie immobile su cui si imprimevano gli stati coscienziali nella loro successione, ma una durata intesa come continua progressione di un passato che si accresce a spese dell'avvenire.

Tutto ciò, sostiene Mathieu, non si può riferire ad una eternità puntuale, ma al tempo diffuso: è lo "sfumare di un momento nell'altro, di un succedersi e di un fluire" (*op. cit.* p. 167).

Eternità e spazio sono dunque in rapporto tra loro, giacché "lo spazio è il mezzo entro cui il tempo si distende, dando modo alla successione di svolgersi a poco a poco, l'eternità il punto in cui il tempo si raccoglie legando il passato con il futuro senza di che, come già dimostrato da Agostino, non può esistere il tempo" (*op. cit.* p. 167).

Mathieu sottolinea l'ambiguità implicita nella durata bergsoniana ed evidenzia come il filosofo francese si diffonda in descrizioni impressionistiche, nel senso che si conforma al gusto "fin de siècle" per il quale le forme tendono a sciogliersi alla ricerca del *flou*: Bergson presenta dunque la *durée* non come un rapporto tra i due limiti, ma come una loro indistinzione, un fluire in cui ogni momento è tutti gli altri, pur distinguendosi da essi.

In tale prospettiva la memoria non è più una delle tante facoltà della mente, ma in essa consiste l'intera evoluzione spirituale che custodisce se stessa.

Invano cercheremmo nel cervello, o in un altro organo, un luogo nel quale si conservino i ricordi: il passato ha la facoltà di autoconservarsi nella sua totalità, indipendentemente dai nostri organi, giacchè è proprio della durata "aggiungersi perennemente a sé medesima senza perdersi mai..." (*Matière et mémoire*, p. 78).

Il passato, però, non può prescindere dalla persona a cui appartiene, e la persona si rapporta al tempo: Bergson avverte dunque la necessità di precisare cosa intende quando afferma che "il passato si conserva da sé".

"Ciò che è stato" muta poco e lentamente, ma esiste la possibilità di recuperarne il ricordo, a patto che il tempo sia trascorso per noi e che quel passato appartenga ad un momento che non è il nostro adesso.

La memoria è, dunque il "passato che si conserva come tempo", il tempo che, conservando se stesso, in qualche modo resta presente nell'eternità.

La meccanica e la fisica appaiono dunque inadeguate a spiegare i fenomeni e la vita nel suo perenne divenire: il tempo della scienza è un concetto *abâtardi*, in quanto esteriore, astratto, proiettato nello spazio, un tempo per il quale ogni momento è esterno e uguale all'altro, ogni istante della stessa importanza e intensità.

Una siffatta concezione del tempo può senz'altro funzionare bene per le finalità pratiche della scienza che elabora teorie valide a controllare, comprendere, divulgare alcune situazioni e che ha una funzione di coordinamento delle nostre esperienze individuali, ma non può cogliere il fluire dell'esistenza, che sfugge ad ogni trattazione matematica e al principio di causalità che ne è il fondamento.

L'attività astrattiva dell'intelletto trasforma la *durée*, una corrente continua, in una serie di momenti di coscienza separati, immobili, numerabili, fa sì che il tempo vissuto diventi uno schema concettuale.

La coscienza conserva invece i segni della propria durata: in essa non esistono mai due momenti identici, poiché l'anima, immersa nel fluire della durata, è libera di creare cose sempre nuove.

L'idea di durata è, dunque, legata a quella di libertà: e dal momento che non esistono mai due momenti identici, invano cercheremo di basarci sul passato per conoscere il futuro, di ricondurre determinate conseguenze a cause appartenenti a stati antecedenti.

È errato anche considerare la coscienza come una somma di atti, o dire che l'anima ne è la causa: l'io è un'unità in divenire, e i nostri atti liberi e imprevedibili in quanto emanano dal profondo del nostro essere, al tempo stesso, sono tutt'uno con la nostra coscienza.

Bergson si pone quindi in aperta contrapposizione con le teorie di Spencer, che gli appaiono eccessivamente meccanicistiche e, al tempo stesso, non in grado di spiegare il vero senso dell'evoluzione.

Nel suo trattato "*Materia e memoria*", egli approfondisce ulteriormente il rapporto tra attività cerebrale e quella della coscienza e perviene alla distinzione tra percezione, per la quale inseriamo l'immagine del nostro corpo nel sistema di immagini che costituiscono il mondo, memoria pura, che è la coscienza che

registra gli accadimenti del passato e dispone in sequenza, uno dopo l'altro datandoli, tutti i nostri stati di coscienza, e ricordo, che è la materializzazione di un evento passato, una sorta di "fotografia" di un'esperienza vissuta (la prima scottatura che permette un'immediata associazione cerebrale tra fuoco e dolore), dunque un taglio nel fluire del tempo.

La memoria archivia il ricordo in un preciso momento del passato (infatti il tempo scorre e ogni istante memorizzato in un presente è già passato); il cervello trasforma in ricordo solo ciò che serve all'azione e alla percezione presente, mentre il resto della memoria è paradossalmente oblio; la percezione, intesa come memoria sedimentata in una capacità d'azione, agisce da filtro selettivo dei ricordi in vista dell'azione; essa è sempre nel presente (e quindi è una memoria agita) e volge verso il futuro, mentre l'immagine ricordo è nel passato e preme verso il presente.

In ogni istante della vita esiste un legame tra memoria e percezione (coscienza e corpo) in vista dell'azione. La memoria-abitudine, pur essendo nel presente, conserva il nome di memoria perché accoglie e prolunga l'effetto utile di vecchie immagini fino al presente, permettendoci di adattarci ad esso.

Le immagini meno "utili", invece, precipitano in un'immensa zona oscura dalla quale possono emergere solo in alcuni casi, come ad es. durante l'attività onirica.

La percezione o memoria-abitudine e l'immagine-ricordo costituiscono due diverse forme della memoria di natura qualitativamente diversa: la prima, infatti, è una funzione del corpo, la seconda, invece, appartiene alla mente.

Non bisogna credere, comunque, che tutto ciò equivalga a ripristinare il dualismo corpo-mente, in quanto essi possono "saldarsi intimamente insieme": nel momento in cui il soggetto agisce, la conoscenza della mente (il passato immagini-ricordo) e la capacità d'azione del corpo (realtà del presente in incessante movimento) diventano un tutt'uno, mettendo in gioco i ricordi ed attualizzandoli.

Le due memorie danno luogo nell'azione ad una realtà continua e fluida: la vita dello spirito e del corpo confluiscono nella continua corrente della durata, nella parte del puro presente, che è il progresso del passato che si lega al futuro.

Peculiarità dello spirito è mantenere vivo il passato, inteso come un "presente incosciente" che diventa attuale nel momento in cui richiama le immagini ricordo.

"Il mio presente sconfinava, nello stesso tempo, sul mio passato e sul mio futuro. Sul mio passato innanzi tutto, poiché il momento in cui parlo è già lontano da me; poi sul mio futuro, poiché è verso il futuro che questo momento è proteso, e perché se potessi fissare questo presente indivisibile, questo elemento infinitesimale della curva del tempo, esso mi indicherebbe la direzione del futuro. È quindi necessario che quello stato psicologico che chiamo il mio presente sia contemporaneamente una percezione dell'immediato passato e una determinazione dell'immediato futuro".

In questo contesto il presente non è ciò che è, ma ciò che si fa; e non è nemmeno ciò che deve essere, perché non è ancora, né ciò che esiste, perché è

già passato: il vero presente vissuto dalla coscienza è l'immediato passato (ogni percezione è già memoria) e quindi noi possiamo percepire solo il passato immediato.

La successione di stati, ciascuno dei quali preannuncia ciò che segue e contiene quello che precede, costituisce il flusso di coscienza: "La vita è crescita dello spirito attraverso le sue contrazioni materiali, contrazioni che lo spirito riassorbe nella propria durata". Non possono esserci, dunque, due momenti identici, perché il momento successivo contiene sempre in più, rispetto al precedente, il ricordo che quest'ultimo ha lasciato di sé: la vita interiore è variare di qualità, continuità di progresso, unità di direzione.

Il corpo, in quanto una delle immagini-ricordo rievocate dalla memoria (infatti non sono le percezioni ad essere situate nel cervello, ma è il cervello che è situato in esse) costituisce il *trait d'union* dei fenomeni sensorio-motori che costituiscono la memoria. Ciascuno di noi, nel momento in cui percepisce, seleziona ed isola le immagini del reale secondo una forma di organizzazione suggeritagli da un'immagine particolare (immagine-corpo); questa immagine-guida consente alla coscienza di percepire, riconoscendola, l'immagine dell'oggetto di volta in volta individuata. Su questa selezione d'immagini e, quindi, sulla percezione e sulla conoscenza della realtà, esercita un forte condizionamento la memoria, che, portando in primo piano i ricordi individuali delle esperienze passate, li fa interagire con la percezione che avviene nel presente.

In aperta polemica contro ogni forma di materialismo, Bergson sostiene che il pensiero non può essere ridotto a funzione della materia perché, se così fosse, sarebbe sufficiente conoscere tutti i movimenti del corpo per sapere ciò che accade nella coscienza, il che non è possibile perché "in una coscienza umana c'è infinitamente più che nel cervello corrispondente".

E non solo la coscienza, ma tutto il mondo è interpretabile secondo il concetto di durata reale: la vita è sempre creazione, imprevedibilità e al tempo stesso conservazione integra del passato. La natura non segue un'unica via evolutiva, ma da un unico *élan vital*, da un'unica *vis a tergo* si sviluppa in direzioni divergenti (evoluzione creatrice = materia + vita) ed è una creazione libera e imprevedibile che permette la nascita di specie diverse, senza alcun tipo di finalismo.

La conoscenza, quindi, è, per Bergson, qualcosa di soggettivo, che si sviluppa "in funzione del tempo piuttosto che dello spazio"; qualcosa che appartiene al vissuto psichico individuale, per cui ciò che importa non è collocare e fissare le verità in una forma, ma "lasciarle libere di fluire nel tempo" per poter essere percepite con profili differenti "di momento in momento".

Le riflessioni di Bergson sul tempo, la sua lucida critica alle convenzioni scientifiche della filosofia positivista, hanno esercitato un vasto influsso sugli scrittori contemporanei, primo fra tutti M. Proust, che ha ripreso dal filosofo l'idea di un tempo interiore, la valorizzazione della memoria nell'attività della coscienza, la riduzione di tutta la realtà a immagini che possono essere ordinate e comprese soltanto a partire dai contenuti della vita psichica.

La nuova percezione della dimensione temporale costituisce, infatti, una delle

fondamentali novità del romanzo psicologico del primo '900: lo scorrere del tempo non segue un percorso "oggettivo", uguale per tutti, ma, vivendo attraverso la psicologia del personaggio, diviene qualcosa di assolutamente individuale, tale da poter essere dilatato o contratto dalla memoria di chi ricorda.

Il tempo perde la sua funzione tradizionale di linearità per frantumarsi in referenti psicologici su cui il personaggio proietta le proprie esperienze interiori.

Tale concezione del tempo contribuisce a rendere la realtà molteplice e inafferrabile: "*Comme il y a une géométrie dans l'espace, il y a une psychologie dans le temps où les calculs d'une psychologie plane ne seraient plus exacts...*".

L'uomo prende dunque atto del proprio isolamento nel momento in cui si rende conto che i sentimenti non possono essere vissuti con la stessa intensità da tutti i suoi simili, né possono essere comunicati ad altri.

Del resto, le modifiche che la personalità dell'individuo subisce nel corso del tempo fanno sì che egli si ponga di fronte al mondo e alla vita in modo costantemente diverso: le immagini, le sensazioni, le emozioni evocate dalla memoria, riaffiorano modificate dalla casualità delle circostanze che evidenziano elementi ogni volta nuovi, imprevedibili, a volte perfino dissonanti, trasformando i tratti dei personaggi fino a renderli irriconoscibili, collocandoli in una posizione temporale "*autrement considérable que celle, si restreinte, qui leur est réservée dans l'espace*".

Nulla sfugge all'azione metamorfica del trascorrere del tempo, neanche i luoghi, il cui fascino è imprescindibilmente legato all'attimo in cui hanno suscitato in noi emozioni: "*les maisons, les avenues, les routes sont fugitives, hélas! comme les années...*".

Tuttavia il senso di caducità che investe inesorabilmente esseri e cose, pur essendo la nota costante della *Recherche*, non diviene mai, in Proust, scoramento o disperazione, ma permane nel suo intimo come percezione di una vaga malinconia, consapevole che "*il est vain, en effet, de chercher dans la réalité les tableaux de la mémoire, auxquels manquerait toujours le charme qui leur vient de la mémoire même et de n'être pas perçus par les sens*".

Il passato non appare, dunque, come un lembo del nostro vissuto cui guardare con nostalgia e rimpianto, ma come un segmento della nostra esistenza la cui rievocazione può farci scoprire la realtà "*celle qui se forme dans la mémoire, car les vrais paradis sont les paradis qu'on a perdus*": la *Recherche*, perciò, appare "una caccia al tesoro, dove il tesoro è il tempo e il nascondiglio il passato: questo è il significato interiore del titolo "*Alla ricerca del tempo perduto*". La trasmutazione di sensazione in sentimento, il flusso e riflusso della memoria, onde di emozioni quali desiderio, gelosia ed euforia artistica-questo è il materiale dell'enorme e tuttavia singolarmente chiaro e trasparente lavoro"¹.

Ricostruire volontariamente gli eventi che appartengono ad un'epoca lontana, secondo le leggi della razionalità e della logica, non può prescindere dal

¹ Vladimir Nabokov, *The Wolk by Swann's Place*, in *Lectures on literature*, ed. by F. Bwers, London, 1980, p. 207.

prendere atto della distanza che intercorre tra l'Oggi e l'Allora; al contrario, attraverso alcune esperienze *privilégiées*, perché involontarie e casuali, ciò che appartiene ad un tempo lontano può riemergere di colpo nella nostra vita attuale, rendendo nullo quell'intervallo che sembrava incolmabile.

Il recupero del tempo e della verità non può vivere su associazioni razionali di idee (tutti gli sforzi della nostra intelligenza sono vani), ma solo l'abbandonarsi alle sensazioni può far scaturire i ricordi più lontani: la memoria involontaria è l'unico mezzo per giungere alla verità del passato.

Il meccanismo che innesca la memoria involontaria è sostanzialmente casuale, potrebbe, cioè, anche non verificarsi mai nel corso dell'esistenza: esso è legato agli strati più profondi dell'inconscio².

A volte è la coincidenza tra una sensazione presente e il ricordo di quella stessa sensazione, provata molto tempo prima, a provocare la "resurrezione" di tutto un mondo dimenticato: può bastare il semplice manifestarsi di una sensazione gustativa a determinare un trasalimento interiore che porta la mente lontano, alla ricerca di qualcosa che la coscienza si sforza disperatamente di riportare a quel sapore, immagini indefinite.

All'inizio ciò che riaffiora è solo qualcosa di confuso, intuizioni non ben delineate che tentano di riemergere "portando con sé il vago rumore delle distanze traversate...", poi, all'improvviso, affiora il ricordo....

Così, poco a poco, l'immenso "edificio della memoria", (quello che Jean Cocteau ha chiamato "una miniatura gigante, piena di miraggi, di giardini sovrapposti, di giochi condotti fra spazio e tempo") si ricompone e prende forma, mentre ricompaiono, come d'incanto, l'infanzia, la casa di Swann, la gente del villaggio, "tutta Cambrey": visi, oggetti, sentimenti che possono essere re-suscitati da un "*petit morceau de gâteau tempré dans le thé*".

Le esperienze della memoria involontaria costituiscono qualcosa di più della semplice capacità di far riemergere un dato sepolto dalla polvere del tempo: esse si configurano come vittoria sul tempo e sulla sua forza disgregatrice, contribuiscono a farci conseguire "l'intuizione di noi stessi come essere assoluto" (*l'intuition de nous-même comme être absolu*), dandoci la prova della nostra esistenza, della nostra capacità di osservarci dal di dentro e di impossessarci dell'essenza delle cose *fuori del tempo*.

Nella *Recherche*, dunque, "distruzione" e "resurrezione" sono le due esperienze del tempo, contrapposte e tuttavia legate imprescindibilmente tra loro, che costituiscono l'essenza fondamentale dell'opera: le impressioni "fuori del tempo" e le verità che si rapportano al tempo "nel quale sono immersi e cambiano gli uomini, le società, le nazioni...", appaiono agli occhi del lettore, così come Proust stesso dichiarava di essersi proposto³, incastonate tra loro, pietre di uno stesso gioiello.

² Proust fa riferimento alle teorie celtiche sulla metempsicosi: l'incantesimo che tiene le cose prigioniere del passato può essere vinto, ed esse possono tornare a vivere con noi...

³ Cfr. B Cremieux, *Du côté de M. Proust*, Paris, Lemarquet, 1929, p. 66.

Nel romanzo paesaggi, passioni, individui appaiono nella progressione in cui il narratore li riscopre, e il lettore condivide con lui sogni, meraviglie, delusioni...

I momenti della ricerca sono situazioni inattese, improvvise folgorazioni, insoliti stati di piacere: sono le "intermittenze del cuore" che riescono a dare vita ad un passato che sembrava irrimediabilmente perduto.

Perché, se è vero che l'universo del romanzo è limitato per quanto riguarda il campo della materia, è però illimitato in quello dello spirito, giacché, il soggetto del romanzo non è da cercare nella società né negli amori o nei luoghi, ma nello sguardo che su di essi posa "un individuo dotato di straordinaria sensibilità ed intelligenza", che si chiede cosa sia rimasto, nel presente, di quel mondo adolescenziale così ricco di emozioni e di affetti.

Davanti ai suoi occhi sfilano, evocati dalla memoria, gli eventi del passato, dall'infanzia all'età adulta, ai quali continuamente si intrecciano considerazioni e osservazioni del presente, cosicché l'autore scopre una nuova dimensione temporale: non più un tempo oggettivo, misurabile e divisibile secondo parametri matematici, ma una percezione soggettiva del tempo, un "tempo interiorizzato" che può dilatarsi o contrarsi aderendo di volta in volta alle fluttuazioni di ricordi, emozioni, idee...

La materia narrata, dunque, si dispone non più sull'asse del tempo, ma su blocchi tematici che nascono da libere associazioni di idee e sensazioni che fanno emergere immagini, persone e avvenimenti dalle profondità del passato.

"Una cosa dovrebbe essere fermamente impressa nelle vostre menti: il lavoro non è un'autobiografia; il narratore non è la persona di Proust, e i personaggi non sono mai esistiti eccetto che nella mente dell'autore. (...). Proust è un prisma. Il suo unico obiettivo è rifrangere, e, rifrangendo, ricreare un mondo in retrospettiva. Il mondo stesso, gli abitanti di quel mondo, non hanno alcuna importanza sociale o storica. (...) La gente prismatica di Proust non ha occupazioni: la loro occupazione è divertire l'autore"⁴.

Preso atto della incoerenza della realtà e della inautenticità della vita quotidiana, continuamente fagocitata dal passato, Proust consegna all'arte il potere di fissare per sempre e in forme indelebili le sensazioni e le emozioni tenute in vita dal ricordo: "*l'art est la tentative de communication d'une vérité intérieure*".

Nel consegnarci non lo spettacolo nella sua realtà, ma l'impressione provata davanti ad esso, l'artista isola l'essenza spirituale dell'oggetto e, al tempo stesso, rivela agli altri la "*qualité de son regard, l'état de sa conscience, il met enfin en échec l'isolement de chaque être dans un univers intérieur*".

Non più imitazione della realtà, l'arte diviene ora la realtà stessa, raccontata e proposta nel momento in cui viene percepita dai sensi e dallo spirito: "*la vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent réellement vécue, c'est la littérature*".

L'ordine cronologico che era alla base della narrazione tradizionale viene

⁴ V. Nabokov, *op.cit.*, pag. 208.

sconvolto: il racconto presenta registri temporali differenziati: c'è un primo tempo, quello della memoria volontaria, in cui ogni sforzo di riportare alla superficie della coscienza gli istanti remoti sembra vano, un secondo tempo, posteriore al primo, che gli fa innescare il meccanismo autonomo della memoria spontanea, sostanzialmente casuale e legato agli strati più profondi dell'inconscio, e un terzo tempo, retrospettivo, quello prodotto dalla memoria sensoriale, anteriore ai primi due, che è quello di Cambray ai tempi dell'infanzia, del parco, della chiesa, dei fiori, delle "figure umane consistenti e riconoscibili...".

Proprio quest'ultimo è il magico tempo recuperato, il momento epico della coscienza che evoca ciò che era sepolto, il momento in cui il ricordo permette una visione extratemporale della vita: "un istante affrancato dall'ordine del tempo ha ricreato in noi, per sentirlo, l'uomo affrancato dall'ordine del tempo".

È un momento di felicità, perché non appartiene né al passato, né al presente, annulla la sensazione di fuga del tempo e permette al soggetto stesso di uscire dalla dimensione del tempo reale e scoprire la verità di un momento della sua esistenza.

E se la memoria volontaria sottolinea la distanza che ci separa dal passato, quella involontaria lo annulla e fa affiorare il passato nel presente, permettendoci di cogliere l'essenza delle cose fuori del tempo. Il tempo che è stato distrutto nel presente, il passato mal vissuto, è recuperato attraverso l'arte in un presente fuori del tempo, un "*présent éternel*".

"Solo attraverso l'arte — afferma Proust — possiamo uscire da noi, sapere cosa vede un altro di un universo che non è lo stesso nostro, e i cui paesaggi rimarrebbero per noi non meno sconosciuti di quelli che possono esserci sulla luna" (*Il tempo ritrovato*).

Autore della vicenda narrata e, al tempo stesso protagonista, Proust vive ogni tappa della ricerca in perfetta sincronia con il lettore, perché "il ricercatore è al tempo stesso anche il paese tenebroso dove deve cercare" (*Dalla parte di Swann*).

In continua oscillazione tra passato e futuro, attraverso i percorsi tortuosi della coscienza, il personaggio proustiano appare, dunque, in continua formazione e, con la sua fisionomia priva di compattezza e solidità, esprime la crisi dell'io come realtà certa, facendosi in tal modo portavoce dei nuovi moduli narrativi del '900.

Il tema della memoria involontaria e quello della presenza nell'io di esperienze passate sepolte in fondo alla coscienza, costituiscono gli elementi portanti di una mutata visione del mondo e dell'uomo: la ragione, ormai, rinuncia a definire in un sistema coerentemente organizzato tutte le conoscenze e la nuova narrativa sottolinea insistentemente la complessità e la problematicità dell'esistenza.

In questa nuova dimensione letteraria si colloca l'opera di Italo Svevo, che, attento alle emergenti problematiche della società moderna, tenta di raccontare la condizione umana secondo nuovi parametri spazio-temporali: preso atto di vivere in un mondo che gli sembra estremamente difficile conoscere e giudicare, lo scrittore sceglie di descrivere non la realtà assoluta e certa del mondo esterno,

ma le reazioni imprevedibili e, a volte, ambigue dell'interiorità e della coscienza dell'individuo.

La "Coscienza di Zeno" esprime, fin dal titolo, l'intento di un percorso narrativo proteso ad accogliere ipotesi e interpretazioni della vita, sia in ambito sociale che privato, avvalendosi degli strumenti d'indagine offerti dalle recenti teorie filosofiche e scientifiche e dalla emergente psicoanalisi, che "spingevano" verso un'osservazione della realtà in termini problematici.

Svincolato da ogni pretesa di collocare personaggi ed eventi in un sistema stabile e saldo, Svevo svolge il suo racconto secondo un percorso tematico nel quale gli argomenti sono esposti non secondo una progressione cronologica rettilinea, ma in un continuo accavallarsi di tempi. Ogni capitolo, autonomo e non necessariamente connesso con il precedente o il successivo, propone eventi di tempi diversi, creando la sensazione di una trama frantumata che fa trovare il lettore "di fronte a un vero e proprio gioco di specchi, dove tutto diviene cangiante, relativo, sfuggente e dove le prospettive si intrecciano e i riflessi tendono a moltiplicarsi all'infinito"⁵.

In questo "gioco di specchi" il tempo si dilata, si restringe, si sovrappone a se stesso, seguendo i ritmi della soggettività e della coscienza, che funge da filtro della memoria. Il rapporto tra il presente in cui Zeno scrive, e il passato ricondotto alla memoria attraverso la scrittura, è il tema ricorrente del romanzo: il protagonista cerca di osservare con distacco gli eventi lontani nel tempo, ma non riesce ad isolarli dalle emozioni e dai pensieri che ingombrano la sua psiche nel momento in cui scrive, e non gli resta che prendere atto del fatto che il passato non esiste allo stato puro, ma è sempre governato dagli impulsi che ci spingono a ricordare.

È ormai presbite, il vecchio Zeno, tuttavia non riesce a veder bene le cose lontane, a rievocare i fatti nella loro oggettività e compattezza: immagini ed episodi emergono nella coscienza intervallati da bruschi salti nel tempo, a blocchi, isolati dal loro contesto, ostacolati dal vissuto che si è interposto e che rende problematico il lavoro della memoria. I "forse" e i "chissà" ricorrenti nel tessuto lessicale del romanzo indicano in modo esplicito quanto difficoltoso sia, per il narratore-protagonista, cercare di capire e definire ciò che è veramente accaduto, dal momento che il presente si proietta continuamente sul passato.

Il continuo zigzagare tra i vari momenti della sua vita, l'alternanza della velocità narrativa, soggetta ai mutamenti emotivi del narratore, l'"ondeggiamento", come lo definiva Montale, in "un libro stagnante eppure continuamente in moto", denunciano l'irrevocabile perdita di un tempo oggettivo cui fare riferimento.

Il pensiero presente, del resto, si alimenta di un passato "sempre nuovo", perché fatto diverso e corretto dalle esperienze vissute: "tornano a galla quelle parti di esso che sembravano sprofondate nell'oblio, mentre altre scompaiono perché poco importanti...".

⁵ Carini-Torregiani, *Autori e profili della letteratura italiana fra '700 e '900*, ed. Thema 1997, pag. 247.

“Eppoi il tempo, per me, non è quella cosa impensabile che non s’arresta mai. Da me, da me solo ritorna” (*La coscienza di Zeno* cap. III).

Svevo dichiara apertamente che un tempo ambiguo, che sfugge ad ogni idea di continuità e svolgimento è ormai la dimensione nella quale vive l’uomo moderno, un tempo che, come il “gomitolo di Bergson”, si avvolge tortuosamente su se stesso, annullando ogni logicità e qualunque rapporto di causa-effetto.

Il futuro pesa sul presente come rischio e responsabilità; Zeno dichiara di non sapersi muovere a proprio agio nel tempo, poiché il destino dell’uomo, a differenza “del cristallino presente degli animali...”, si colloca in un tempo in cui il presente annebbia il passato e il futuro esiste *in nuce*, ma mai in azione: è “il tempo dell’intersezione illimitata e della relativizzazione che non fa capo a nessun principio: segnale di sfiducia nella storia personale dell’uomo come disegno recuperabile e nella Storia dell’umanità, come progresso, organizzazione razionale, progettualità”.

Il “tempo misto”, termine del quale Svevo si avvale per definire la dimensione temporale del suo romanzo, corrisponde a quello di una coscienza che, prendendo in considerazione non i fatti, ma la memoria di essi, narra scrivendo al passato, in quanto gli eventi sono accaduti “prima” del momento in cui scrive, ma, al tempo stesso, portandoli a rivivere, “fissa” l’attimo in cui i ricordi emergono, facendo di esso il proprio presente.

Si trovano, così, accostati eventi cronologicamente distanti fra loro, perché ciò che importa non è il rispetto della successione temporale in cui essi si sono verificati, ma la regola interna della coscienza, per la quale ogni fatto nuovo costringe ad un ripensamento del tutto, a dare una nuova interpretazione alle cose, un nuovo ordine che, lungi dall’essere perenne e immutabile, costituisce soltanto la tappa di un sistema di conoscenza problematico e complesso.

In tale contesto, l’immagine dell’eroe classico pienamente consapevole di sé e in grado di affermare la propria personalità e dominare il destino, viene totalmente ribaltata: il protagonista del romanzo sveviano è l’inetto, un “anti-eroe”, colui che, incapace di integrarsi in una società dominata da convenzioni e accettarne le regole, proprio perché non inserito nel contesto sociale, può essere proteso verso il nuovo, disponibile al diverso, consapevole di vivere in una realtà in perenne trasformazione, non esente da ambiguità e contraddizioni.

La “Coscienza”, dunque, piuttosto che un’autobiografia si propone come narrazione dei problemi esistenziali intorno ai quali ruota l’esistenza di Zeno, che non si limita ad analizzare i fatti che racconta, ma vuole soprattutto comprendere gli impulsi che lo spingono a ricordare alcuni episodi anziché altri, le ferite nascoste nell’inconscio, che determinano in lui un’interpretazione degli eventi che esula dalla logica comune.

“L’autobiografia di Zeno — sostiene G. Tellini⁶ — non procede in modo organico, ma per sondaggi liberi su momenti e aspetti particolari dell’esistenza.

⁶ G. Tellini, *Italo Svevo*, in *Storia della lett.it.*, VIII, pp. 1141-1177.

Sono flash disarticolati che illuminano segmenti di vita, ma sono inabilitati a ricomporre un quadro unitario: la totalità, la globalità sono infrante e l'inchiesta resta aperta, inconclusa. La confessione è privata, ma non autocontemplativa, e si spalanca anche sull'esterno, sugli altri, sulla città, la società, la storia".

In effetti Zeno, come Charlot, (l'affinità fu rilevata da Cremieux nel 1926) sembra inciampare nelle cose, ma non cade mai, cosicché non è mai travolto da quel senso di fallimento che investe, invece, i personaggi dei romanzi precedenti. Il suo sguardo si volge sorridendo all'imprevedibilità dei fatti, alla provvisorietà della vita, perché "la vita non è né bella né brutta, ma originale!" (*Profilo autobiografico*, p. 1002).

E mentre passato e presente si confondono nella rievocazione memoriale della coscienza, nel romanzo si sommano la voce del ricordo e quella del giudizio in una sorta di racconto della vita interiore, del movimento dei pensieri, dei ricordi, dei desideri.

Tuttavia "nel suo orizzonte non c'è posto né per condanne moralistiche, né per illusioni di salvezza: è governato dalla percezione acuta dello squilibrio, della nevrosi, del casuale, del caos." (Tellini, *op. cit.*, pag. 1145) Del resto lo sdoppiamento dell'io dovuto al continuo oscillare dell'uomo nel tempo costituisce il perno intorno al quale ruota l'azione di molte opere della produzione sveviana: in *Rigenerazione*, ad esempio, il protagonista trasferisce progressivamente la situazione dal presente al passato, da un obiettivo reale ad uno ideale, fino a sovrapporre l'immagine della fanciulla amata in gioventù a quella della giovane domestica oggetto delle sue attenzioni. Ma, mentre nella pièce il "gioco dei tempi" "ha lo scopo di mettere a nudo la falsa coscienza del vecchio inetto, al quale non resta che l'illusoria compensazione della rievocazione, nella *Coscienza* esso ha la precisa funzione di far sì che Zeno ci consegni un'immagine di sé costituita dalla risultante di "tutte le persone che lui è stato nella sua vita", giacché, essendo il presente in cui narra e il passato che va ricordando momenti di un'unica temporalità: nell'ormai anziano protagonista coesistono il bambino, l'adolescente e il giovane.

Non è casuale, perciò, che nell'ultima produzione di Svevo torni ricorrente il motivo dell'amore del vecchio per una "bella giovane fanciulla", espressione emblematica del rifiuto di accettare la distanza del tempo trascorso tra le due età: innumerevoli le variazioni sul tema della vecchiaia, l'ultima tappa del percorso dell'esistenza, la "risultante degli eventi della vita. Lo sguardo dell'autore, però, è distaccato e sereno, dai fatti non trapela alcun trauma giacché, grazie all'ironia "Svevo riesce a trasformare l'angoscia in sorriso".

"Per il vegliardo (...) la mutilazione per cui la vita perdette quello che non ebbe mai, il futuro, rende la vita più semplice, ma anche tanto priva di senso che si sarebbe tentati di usare del breve presente per stapparsi i pochi capelli che restarono sulla testa deformata" (*Il vecchione*).

Dunque "l'orribile vecchiezza" leopardiana diventa quasi un'età felice nella quale la vita è più semplice perché priva dell'angosciosa preoccupazione del domani; al tempo stesso, però, "la semplificazione diventa mutilazione e quel presente sereno appare tanto breve da aprire un varco allo sconforto (pochi

capelli, deformata la testa)" (Tellini, *op.cit.*, p. 1162) ancora una volta, però la "forza acuminata dell'autoironia" evita all'autore di scivolare nel patetico e nell'amarezza. È il presente il vero padrone del passato, perché lo rianima e, al tempo stesso, lo trasforma, gettando "ogni minuto un reagente", una nuova luce su ciò che è trascorso e cambiandone il significato: il racconto della vita passata diventa così lo strumento per riscattarla e far rinascere il momento del desiderio e del piacere.

La rievocazione di passate impressioni e sensazioni risvegliate da eventi fortuiti e, a volte, apparentemente banali, riconduce a Proust e ai suoi procedimenti narrativi, tuttavia la differenza tra i due autori è evidente e va valutata con molta cautela la definizione di "Proust italiano" attribuita a Svevo.

Proust pone in primo piano il recupero del passato fine a se stesso, per dimostrare che con l'aiuto dei ricordi e della scrittura, il passato non è morto per sempre, ma, anzi, può essere recuperato e fissato in una forma immutabile, sottratto per sempre alla corruzione.

Svevo, invece, si volge al passato come fonte cui attingere quegli avvenimenti trascorsi che possano aiutarlo ad esplorare la psicologia attuale del personaggio, come terreno d'analisi che possa spiegare la psiche lacerata dell'uomo moderno.

E mentre Proust si commuove alla rinascita di quel passato che credeva irrimediabilmente scomparso e si abbandona al fluire dei ricordi, Svevo guarda al tempo trascorso con gli occhi della ragione, lo scompone, lo analizza con freddezza, distaccato commentatore dei ricordi del protagonista da cui si è sdoppiato.

"Tutto ciò giaceva nella mia coscienza a portata di mano. Risorge solo ora, perché non sapevo prima che potesse avere importanza" (*Coscienza di Zeno*, cap. III).

La sfiducia in un rapporto costruttivo con la realtà esterna e la consapevolezza della decadenza delle classi che sorreggono l'intera struttura sociale conducono Svevo a volgere la sua attenzione piuttosto all'interiorità che al mondo esterno, che, ormai, può esistere solo in quanto rivissuto dall'io nelle sue dimensioni più profonde, filtrato e reinterpretato dalla coscienza: del resto, già Montale aveva rilevato che "mancò a Svevo... attitudine alla sintesi e al dialogo. Nei suoi romanzi il dialogo è indiretto, è filtrato attraverso la memoria" (1961).

E indubbiamente ogni rigore d'analisi, qualunque tentativo di ordine e sistematicità esulano dall'opera sveviana, "vanno all'aria, dinanzi alle sorprese e ai paradossi di un non pianificabile diagramma del vivere" (Tellini, *op. cit.*, p. 1167).

L'analisi e la critica della civiltà europea e dei meccanismi che fanno muovere la vita economica e sociale, portano Svevo a condannare la civiltà industriale e i suoi esiti negativi sull'uomo: l'alienazione, frutto dell'incontrollato "progresso" tecnologico e scientifico, che schiaccia l'individuo condannandolo all'incomunicabilità, le "macchine" viste come elementi potenzialmente capaci di sconvolgere e distruggere l'umanità.

Appare evidente come, accanto al positivismo di Darwin e alla psicoanalisi

di Freud, anche le teorie socialiste di Marx confluiscano nel pensiero di Svevo: questi, però, si limita a mostrarsi critico nei confronti del liberalismo e della società borghese, e si mostra scettico nei confronti della lotta di classe e della rivoluzione⁷.

Tramontati definitivamente i punti di riferimento dell'età ottocentesca, Svevo vede la crisi delle certezze investire ogni aspetto della vita, e la sfiducia nell'azione politica gli impedisce di prospettare una soluzione finale per i problemi della società.

"... Noi siamo una vivente protesta contro la ridicola concezione del superuomo come ci è stata gabellata... Non c'è cura che valga", scrive in una lettera a V. Jahier (27 dicembre 1927).

Il lucidissimo disordine cronologico del suo romanzo corrisponde all'ironica dissacrazione di ogni pretesa verità.

GIULIANA FIORI

BIBLIOGRAFIA

- Platone, *Timeo*, in *Opere complete*, vol. VI, (trad. C. Giarratano), Laterza-Roma-Bari 1988.
- M. Aurelio, *I ricordi*, trad. C. Carena, Einaudi, Torino 1968.
- L. Robin, *Storia del pensiero greco*, Mondadori, Milano 1962.
- Plotino, *Enneadi*, trad. G. Faggin, Rusconi, Milano 1999.
- Agostino, *Le confessioni*, trad. a cura di R. De Monticelli, Milano 1990.
- Aa.Vv., *Le confessioni di Agostino d'Ippona*, Palermo 1978.
- P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963.
- P. Doucet, *L'ars memoriae dans les Confessions*, in "Revue d'études augustinienes" (1987), pp. 49-69.
- L.F. Pizzolato, *Le confessioni di sant'Agostino. Da biografia a "confessio"*, ed. Vita e Pensiero, Milano 1968.
- L.F. Pizzolato, *S. Ambrogio*, Biblioteca ambrosiana/Città Nuova, Milano-Roma 1980.
- L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di S. Ambrogio - Opera omnia*, ed. Vita e Pensiero, Milano 1978.
- H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, in *La pensée et le mouvement*, Presses Universitaires de France, Paris 1969.
- H. Bergson, *Matière et mémoire*, Alcan, Paris 1934.
- H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, a cura di V. Mathieu, Paravia, Torino 1951.

⁷ A proposito dei rapporti di Svevo con il pensiero marxista è significativo il racconto-apologo *La tribù*, che egli pubblicò nel 1897 su "Critica sociale", la rivista diretta da F. Turati.

- S. Dresden, *Les idées esthétiques de Bergson*, in "Études bergsoniennes" IV, Albin Michel, Paris 1956, pp. 52-75.
- V. Mathieu, *Tempo, Memoria, Eternità: Bergson e Proust*, in "Il Tempo", Archivio di Filosofia-Roma, 1958, pp. 160-173.
- M. Proust, *La Recherche du temps perdu*, Gallimard, Paris 1954.
- M. Proust, *Lettere ai miei personaggi*, a cura e con un saggio critico di D. Tarrizzo, Rizzoli, Milano 1966.
- Marcel Proust par lui-même*, Images et textes présentés par C. Mauriac, Paris, ed. du Seuil, 1954.
- M. Proust, *Textes retrouvés*, recueillis et présentés par P. Kolb et L.B. Price avec une bibliographie des publications de Proust, Illinois, Univ. Press. 1968.
- B. Crémieux, *Du côté de M. Proust*, Lemarquet, Parigi 1929.
- V. Nabokov, *The walk by Swann's place*, in *Lectures on literature*, ed. by Fredson Bowers, London 1980.
- I. Svevo, *Profilo autobiografico (1928)* in *Racconti, saggi, pagine sparse*, Dall'Oglio, Milano 1968.
- L. Veneziani, *Vita di mio marito ed altri inediti di I. Svevo*, Trieste 1956.
- E. Montale, *Omaggio a I. Svevo*, in "l'Esame", anno IV, novembre-dicembre 1925.
- G. Debenedetti, *L'ultimo Svevo*, in *Saggi critici*, ed. del Secolo, Roma 1945.
- G. Debenedetti, *Il romanzo italiano nel '900*, Garzanti, Milano 1971.
- G. Devoto, *I. Svevo*, in *Itinerario stilistico*, le Monnier, Firenze 1975.
- B. Maier, *La personalità e l'opera di I. Svevo*, Dall'Oglio, Milano 1961.
- B. Maier, *Italo Svevo*, Mursia, Milano 1980.
- G. Luti, *I. Svevo e altri studi sulla letteratura italiana del primo '900*, Lerici, Milano 1961.
- G. Tellini, *I. Svevo*, in *Storia della letteratura italiana*, VIII (Tra l'Otto e il Novecento), Salerno Editrice, Roma 1999.
- A. Leone De Castris, *I. Svevo*, Nistri-Lischi, Pisa 1959.
- A. Leone De Castris, *La coscienza di Svevo tra scienza e società*, in *Il decadentismo italiano*, De Donato, Bari 1974.
- A. Leone De Castris, *Il decadentismo italiano. Svevo Pirandello D'Annunzio*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- S. Maxia, *Svevo*, Palumbo, Palermo 1975.
- G. P. Borghello, *La coscienza borghese. Saggio sulla narrativa di Svevo*, Savelli, Roma 1977.
- F. Petroni, *L'inconscio e le strutture formali. Saggio su I. Svevo*, Liviana, Padova 1979.
- R. Luperini, *Per un profilo di I. Svevo*, in Aa.Vv., *Letteratura e società*, Palumbo, Palermo 1980.
- M. David, *Italo Svevo*, in *La psicoanalisi nella cultura italiana*, Boringhieri, Torino 1966.
- G. Contini, *Il quarto romanzo di Svevo*, Einaudi, Torino 1980.
- Dolfi, *I. Svevo. Crisi della vita, nevrosi della scrittura*, in *Del romanzesco e del romanzo*, Bulzoni, Roma 1992.

- Ghidetti, Svevo: *dall'incapace a vivere "all'uomo psicologico"*, in *Malattia, coscienza e destino. Per una mitografia del decadentismo*, La Nuova Italia, Firenze 1993.
- G. Baldi, *Da "Senilità" alla "Coscienza": inattendibilità del personaggio e inattendibilità dell'io narratore*, in AA.VV. *I. Svevo, scrittore europeo*, Olschki, Firenze 1994.
- G. Genco, *I. Svevo. Tra psicoanalisi e letteratura*, Guida, Napoli 1998.

BEATRICE FRA REALTÀ E IDEALITÀ NEL DIBATTITO CULTURALE SICILIANO DEL PERIODO 1875-1910

Nell'Ottocento si assiste, in Sicilia, ad un rinnovato interesse per l'opera di Dante che si innesta, comunque, sul terreno di "una ininterrotta tradizione nel campo della letteratura e dello studio del sommo fiorentino"¹. Vi è un pullulare di pubblicazioni ed iniziative varie, sul cui valore non è qui opportuno discutere, ma che sicuramente testimoniano tutte l'alta considerazione ed il forte interesse nei confronti di Dante². Nella seconda metà del secolo, poi, un elemento rinnovatore degli studi danteschi è costituito dall'influenza del metodo desantisiano. Ed è significativa, in questo senso, la ripresa delle discussioni intorno alla figura di Beatrice, per cui, anche in Sicilia, si fronteggiano le due opposte schiere dei "simbolisti o allegoristi" e dei "realisti"³. Prendiamo in considerazione perciò, per questa indagine, gli scritti apparsi in Sicilia fra il 1875, anno in cui il critico irpinate tiene una ammiratissima lezione su Meli all'Università di Palermo — suscitando un ampio entusiasmo —, e il primo decennio del '900, in modo da poter notare gli eventuali cambiamenti di indirizzo negli studi danteschi su Beatrice del nuovo secolo.

Ebbene, in quest'arco di tempo sono abbastanza numerosi i sostenitori della natura simbolica di Beatrice, ritenuta, nella stragrande maggioranza dei casi, personificazione della scienza divina. Ricordiamo innanzi tutto Antonino Franco⁴ e G.B. Santangelo. Questi sottolinea, in particolare, come tale natura di Beatrice sia evidente nelle proporzioni con cui G. Di Giovanni dipinge Beatrice nel suo quadro *Il sogno dell'Alighieri*: il bianco del suo velo, inoltre, il verde dell'ulivo, e la sua veste color di fiamma rappresenterebbero le tre virtù teologali, rispettivamente la

¹ S. Di Matteo, *Il secolo di Dante in Sicilia e gli scritti di Girolamo Ardizzone*, in G. Ardizzone, *Tutte le opere, III Studi danteschi*, Palermo, La Palma, 1991, p. 15.

² Sulle caratteristiche, sul significato e i limiti di quest'interesse siciliano per Dante e la sua opera è molto utile il saggio di Giorgio Santangelo *La critica dantesca in Sicilia nell'Ottocento*, in *Atti del convegno di studi su Dante e la Magna Curia*, a cura del Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, Palermo-Catania-Messina, 7-11 novembre 1965, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 1967, pp. 436-463.

³ Queste definizioni sono di G. Santangelo (*La critica dantesca...* cit., p. 451) che si rifà a quanto sostenuto da R. Renier (*Rassegna bibliografica - Raffaello Fornaciari - Studi su Dante editi ed inediti - Milano, Enrico Trevisini, 1883 (16°, pp. VI-189)*, in "Giornale storico della letteratura italiana", a. I, 1883, p. 483).

⁴ A. Franco, *Scritti letterari e filosofici postumi*. Pubblicati per cura di Vincenzo Di Giovanni, Palermo, Virzi, 1875, p. 29. Antonino Franco, nato a Trapani il 1778, ha interessi filosofici e politici:

fede, la speranza e la carità⁵. Eugenia Dal Bò, inoltre, dopo aver negato che Beatrice possa essere considerata "personificazione della vita contemplativa"⁶ in opposizione a Matelda (simbolo della vita attiva), la ritiene incarnazione della sapienza divina, dell'autorità ecclesiastica. Che Beatrice sia simbolo della teologia si legge, ancora, ne *Il culto di Dante a Maria ovvero Maria nella Divina Commedia* di Luigi Cannata⁷ e ne *L'impero e la chiesa nella Divina Commedia*⁸.

è deputato di Calascibetta e di Castrogiovanni nel Parlamento siciliano dal 1813 al 1814, Ministro per gli affari di Sicilia in Napoli nel 1833. Abolito nel 1837 questo Ministero, rifiuta il portafoglio di Grazia e Giustizia e si accontenta della Suprema Corte in Palermo, pur di ritornare in Sicilia. Tra il 1838 e il 1850 casa sua è il punto di incontro di vari filosofi, come il D'Acquisto. Vive privatamente durante i rivolgimenti del 1848, ma, dopo la restaurazione, è nel 1849 nominato Presidente della Consulta di Sicilia, fino alla morte, avvenuta a Castellammare in Napoli nel 1850. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo il *Quadro statistico generale sull'amministrazione della giustizia penale nei reali dominij di là del faro per l'anno 1835 rassegnato a s. maestà il re*, Palermo, Reale stamperia, 1837.

⁵ G.B. Santangelo, *Il sogno di Dante. Quadro del prof. Giuseppe Di Giovanni*, Palermo, tip. editrice "Tempo", 1891. Frutto degli interessi danteschi di Santangelo, ispettore capo delle civiche scuole di Palermo, è anche *Sul sacro poema dell'Alighieri. Discorso*, ivi, Gaudiano, 1881. Alcune pubblicazioni di Santangelo hanno, poi, carattere poetico (*Alcuni versi siciliani. Seguiti da una lettera dell'Inno a S. Sofia di Terenzo Mariani*, Palermo, Amenta, 1878; *Canto d'itrambrico*, ivi, 1868; *Nuove poesie siciliane*, ivi, 1877; *Saggio di poesie siciliane*, ivi, 1865) mentre altre riflettono gli interessi scolastici del loro autore (*La famiglia e la scuola. Letture*, ivi, 1887; *Relazione su i libri di famiglia e la scuola e note in difesa*, ivi, tip. delle letture domenicali, 1888; *Sui pretesi errori della circolare didattica del 13 ottobre 1871. Celie*, ivi, Amenta, 1872; *Sulle condizioni delle scuole elementari del municipio di Palermo dal 1860 al 1872*, ivi, Gaipa, 1873; *Sulle condizioni delle scuole elementari del municipio di Palermo e de' collegi di Maria dall'anno 1872-73 al 1875-76. Relazione*, ivi, Amenta, 1876; *Sulle conferenze scolastiche per l'anno 1885-86. Discorso*, ivi, Virzì, 1886; *Sulle direzioni locali senza carico di classe*, ivi, 1885; *Sunti sulle conferenze pedagogiche date agl'insegnanti municipali di Palermo*, ivi, Gaudiano, 1881). Hanno, infine, carattere commemorativo: *Per Rosina Mortillaro*, ivi, Virzì, 1882; *Biblioteca Menabrea: catalogo di libri ed opuscoli donati al circolo matematico di Palermo e note cronologiche sulla carriera scientifica, militare, amministrativa e politica di Fed. Menabrea*, ivi, tip. Matematica, 1910.

⁶ E. Dal Bo', *Matelda. Studio dantesco*, Catania, Giannotta, 1894, p. 25. Altri suoi lavori sono: *L'arte in rapporto all'educazione fisica: conferenza*, Milano, G. Agnelli, 1903; *Poesia patriottica del sec. XIX: letture, scelte e annotate ad uso delle scuole normali*, Firenze, Bemporad, 1909; *La visione nell'arte medievale*, Napoli, tip. F. Giannini e figli, 1892. Ad Eugenia Dal Bo' si deve anche un'antologia, ad uso scolastico, delle opere di Goldoni (*Carlo Goldoni: letture scelte e annotate, per le r. scuole normali, da Eugenia Dal Bo'*, Firenze, Bemporad, 1908).

⁷ L. Cannata, *Il culto di Dante a Maria ovvero Maria nella Divina Commedia*, Modica, tip. Carlo Papa, 1898, p. 52. Luigi Cannata, sacerdote, nasce a Modica il 12 gennaio 1865. Professore di Lettere, per vari anni, nel seminario vescovile di Noto, è socio di molte Accademie letterarie e scientifiche. Ha pubblicato vari lavori di carattere religioso: *Elogio funebre dell'avv. Francesco Iozzia*, Modica, Papa, 1898; *Elogio funebre del rev. arcidiacono Carm. Sparaccino*, ivi, Marra, 1901; *L'episcopato di mons. Giov. Blandini, vescovo di Noto*, ivi, Papa, 1900; *Il nubifragio del 26 settembre 1905 nei disegni di Dio: discorso*, ivi, 1902; *Un raggio di fede e di carità: discorso*, ivi, Cannata, 1909; *Il rosario di Maria, scuola di verità e di virtù cristiane*, con pref. di Giov. Blandini, ivi, Maltese, 1910.

⁸ *L'impero e la chiesa nella Divina Commedia*. Conferenza tenuta il 17 aprile 1910 per invito della locale sezione "Dante Alighieri", Trapani, tip. fratelli Messina e c., 1910.

Altri autori vedono adombrati in Beatrice concetti differenti. Gioacchino Chinigò, per esempio, la crede "il simbolo sovrano di tutte le Virtù"⁹, Giorgio Occhipinti il simbolo della fede¹⁰, e tale significato Francesco D'Ovidio attribuisce al vestito di Beatrice¹¹.

Per Filippo Scirè Laganà, invece, Beatrice è un simbolo all'interno della triade delle donne benedette, e rappresenta la pace che produce la beatitudine intellettuale e morale, l'unità razionale, "che sorregge la filosofia naturale per penetrare il neumeno"¹².

Una pietra miliare, nella concezione di Beatrice come simbolo, è rappresentata comunque da *La Beatrice di Dante* di Vincenzo Termine Trigona, il quale, richiamandosi all'autorità di De Sanctis, fa discendere il suo assunto direttamente dai testi danteschi, la *Vita Nuova*, il *Convivio*, la *Commedia* in particolare¹³, considerati frutto dell'epoca in cui vengono prodotti. Termine Trigona, dunque, giudica "Vita nuova" quella iniziata, dopo l'età di nove anni — quando cioè Dante comincia il suo percorso educativo —, all'insegna della religione cristiana. Sempre a nove anni appare a Dante "la gloriosa donna della mia mente, la quale fu chiamata da molti Beatrice, i quali non sapeano che si chiamare"¹⁴, cioè la religione cristiana. Termine Trigona chiarisce infatti che

⁹ G. Chinigò, *I veri interpreti del pensiero dantesco*, Messina, tip. Toscano, 1900, p. 9.

¹⁰ G. Occhipinti, *Il poema dantesco*, Ragusa, tip. V. Criscione, 1906, p. 30. Giorgio Occhipinti, canonico e professore nato a Ragusa il 16 giugno 1872, fondatore e direttore della rivista letteraria "Lilia", pubblica raccolte di versi (*A una lucerna dissepolta dall'aratro nella campagna di Celone*, Ragusa, Piccitto e Antoci, 1896; *Versi giovanili*, con pref. di Angelo Licitra e con lettera di G.A. Costanzo, Roma, tip. Forzani e c., 1897; *A una lucerna*. Versi, Ragusa, Piccitto e Antoci, 1898; *Panegirico de' SS. Apostoli Pietro e Paolo*, ivi, tip. V. Criscione, 1899, *Versi*, ivi, 1925) e lavori saggistici (*Quadri sinottici della storia orientale e greca*, ivi, Piccitto, 1914).

¹¹ F. D'Ovidio, *Per l'esegesi della Divina Commedia. III. Esposizione del canto IX dell'Inferno per Manfredi Porena*, Milano-Palermo-Napoli, Sandron, 1903, p. 28. Sugli scritti danteschi di Fr. D'Ovidio, cfr. V. Russo, *Gli studi danteschi di Francesco D'Ovidio e la tradizione filologica-italiana*, in *Dante e l'Italia meridionale*. Atti del congresso nazionale di studi danteschi a cura del Seminario di studi danteschi di Caserta, Firenze, Olschki, 1966, pp. 439-61.

¹² F. Scirè Laganà, *L'ideale nella Divina Commedia. Parte prima - Inferno*, Catania, tip. G. Riccioli, 1893, p. 26.

¹³ Lo stretto legame fra questi tre testi è per la prima volta istituito dal Witte, come ricorda Renier (*Rassegna bibliografica cit.*, pp. 477-78).

¹⁴ V. Termine Trigona, *La Beatrice di Dante*, Catania, Martinez, 1883, p. 16. Termine Trigona nasce a Castrogiovanni il 18 novembre 1857; morto il padre nel 1867, a causa delle difficoltà economiche, a quattordici anni è costretto a provvedere a se stesso ed ad aiutare la famiglia. Non segue perciò studi regolari ma è autodidatta, fiero di non appartenere a nessuna scuola, a nessun partito politico. La sua vita letteraria inizia nel 1875, quando viene rappresentato nel teatro "Alfieri" di Catania, con notevole successo, il dramma *L'Apostolo siciliano*. Si stabilisce quindi definitivamente a Catania, dove insegna Lettere italiane al R. Istituto Tecnico e al R. Liceo "Spedalieri". Nel 1885 viene chiamato a dirigere la Scuola Tecnica di Menfi e nel 1891 consegue, all'Università di Napoli, il Diploma d'abilitazione all'insegnamento delle Lettere italiane nelle scuole normali e negli istituti d'istruzione secondaria. È perciò chiamato ad insegnare a Sassari, a Lecce, a Catania, dove

Beatrice [...] fu un nome inteso da Dante nel senso di derivato da *beare*, cioè, come per significare quella che fa beati gli uomini, la Religione Cristiana, la quale avvicina l'uomo alla vita gloriosa, e senza la quale non v'ha beatitudine terrena e celeste¹⁵.

Lo studioso continua poi a spiegare allegoricamente altri passi della *Vita nuova* e del *Convivio*: afferma perciò che Beatrice è la figlia di Dio Uno e Trino ("questo numero (il nove) fu ella medesima"¹⁶), che vestiva lo stesso colore delle vesti di Cristo ("*vestiva di nobilissimo colore umile ed onesto sanguigno*"¹⁷ [simbolo della carità]). Per intendere un passo successivo, quando Dante rivede Beatrice, dopo nove anni, vestita di bianco ed accompagnata da due donne più antiche di lei, e ne riceve in dono il saluto della beatitudine, saluto che è il solo fine del suo amore, Termine Trigona richiama alcuni passi del *Convivio*: afferma così che Beatrice simboleggia la filosofia (ricordiamo che, erroneamente, anche De Sanctis identifica Beatrice con la donna "gentile" del *Convivio*), il suo vestito bianco rappresenta la pace predicata dal vero Cristianesimo, le due donne che l'accompagnano sono le due filosofie più antiche della cristiana (la platonica e la peripatetica), il suo saluto significa l'esordire di Dante nella filosofia. Ma se Termine Trigona ritiene Beatrice un personaggio irreali — simbolo appunto della religione cristiana e della filosofia —, non dubita della realtà di suo padre, che sarebbe S. Tommaso d'Aquino (asserzione, questa, che possiamo prendere in considerazione solo se teniamo a mente il carattere allegorico di Beatrice). Per avvalorare l'equivalenza fra Beatrice e la religione cristiana, inoltre, Termine Trigona mette in corrispondenza la morte di Beatrice con la fine della religione cristiana (che predica la pace, la fede, la carità, la fratellanza dei popoli) che Dante aveva potuto constatare dal comportamento di Bonifacio VIII. Nella *Divina Commedia*, poi, Beatrice ha lo stesso valore: è la religione cristiana che aiuta a conseguire la beatitudine, in questa e nell'altra vita. Non costituisce un ostacolo, alla concezione simbolica di Beatrice — che infatti viene sempre raffigurata come una donna incorporea, una donna tutta spirito, una donna la cui attività risiede solo nello sguardo —, l'allusione ad alcuni elementi materiali, quali la carne, le membra ed il sommo piacere, che possono essere spiegati allegoricamente (la carne, le membra sono infatti i ministri della religione cristiana; il sommo piacere è la libertà pacifica).

risiede definitivamente. Sue pubblicazioni sono: *Amor che a nullo amato amar perdona. Nuovo commento*, Melfi, Ercolani, 1887; *La cattedra dantesca a Roma*, ivi, 1888; *Cause ed effetti delle attuali dissidenze in Italia. Conferenze*, Catania, Bellini, 1882; *La civiltà italiana precede la civiltà di tutte le nazioni d'Europa*, ivi, Coco, 1881; *Il concetto della donna attraverso i secoli. Conferenza*, Melfi, Ercolani, [...]; *Il genio e la tirannia. Poema*, Torino, Baglione, 1880; *Margutte nel Morgante maggiore*, Sassari, tip. G. Gallizzi e C., 1895; *Petrarca cittadino. Studio critico*, Catania, Giannotta, 1885; *La questione educativa nazionale e il cristianesimo*, ivi, Pansini, 1894-1895

¹⁵ V. Termine Trigona, *La Beatrice di Dante* cit., p. 20.

¹⁶ Ivi, p. 21.

¹⁷ *Ibid.*

Interpreta allegoricamente Beatrice anche Giuseppe Pipitone Federico chiarendo il pensiero di F.P. Perez. Beatrice sarebbe dunque l'“Intelligenza attiva, o *Idea beatrice*, ch'è il massimo bene degli Uomini; *Idea beatrice*,”¹⁸ che è il cardine delle opere di Dante e da cui discende il suo principale obiettivo, il perfezionamento morale del genere umano. L'avere attribuito ad un simbolo le sembianze di una donna reale, d'altra parte, non è un controsenso, ma si inquadra perfettamente nella cultura medievale, discende dal realismo scolastico. Non è qui il caso, comunque, di insistere con l'esposizione delle teorie allegoriche del Perez, fin troppo note¹⁹.

Se Pipitone Federico spiega le idee di Dante nel quadro della cultura del tempo (“Francesco Perez [...] ricostituisce tutto il mondo medioevale preesistente all'Alighieri, nelle sue credenze e nelle sue tradizioni, nelle sue storie e nelle sue cronache; ne' suoi storici, ne' suoi filosofi, ne' suoi poeti, ne' suoi Padri; dalle dottrine orientali su' due mondi visibili e indivisibili a Paolo; dalle dottrine di Filone Ebreo, di Clemente Alessandrino e di S. Agostino a S. Tommaso”²⁰) al pensiero tomistico, all'autorità di S. Agostino si richiama Giuseppe Russo per suffragare la sua concezione allegorica di Beatrice:

Così è anche vero che Beatrice allegoricamente è rappresentata dalla sapienza, dalla teologia, che ci fa conoscere Dio, perfezionando l'intelletto, giusta come scrisse S. Agostino: *Bonum Dei cognoscitur per theologiam, quae perficit intellectum*. Ond'ella è detta lume tra il sommo vero e l'intelletto creato [...] e vera lode di Dio [...]”²¹.

¹⁸ G. Pipitone Federico, Proemio a F.P. Perez, *Studi danteschi*, Palermo, tip. Giornale di Sicilia, 1898, pp. CXXIV-CXXV.

¹⁹ Fra gli scritti che, nell'arco di tempo considerato, divulgano in maniera elogiativa le idee di Perez possiamo ricordare: A. Catara Lettieri, *La Beatrice svelata di Francesco Perez*, Pensieri, Messina, tip. D'Amico, 1883.

²⁰ G. Pipitone Federico, Proemio cit., pp. CXXIII-CXXIV.

²¹ G. Russo, *Studi polemici sulla Divina Commedia*, Girgenti, Montes, 1890, p.134. Nato a Girgenti il 17 giugno 1849, G. Russo studia lettere e scienze prima nel Seminario agrigentino, poi nel celebre Collegio dei Santi Agostino e Tommaso, dove si perfeziona in diritto canonico e teologia, in scrittura e lingua ebraica. Inizia quindi la carriera di insegnante, dapprima di storia e geografia nel Seminario, poi di lettere latine, italiane e greche. Giovanissimo entra pure nell'agone letterario e giornalistico. Su Dante vertono le *Osservazioni alle poche parole dell'avv. Giuseppe Picone sulla terza XXV del primo canto del Paradiso di Dante Alighieri*, Girgenti, tip. Provinciale-Comunale, 1888 e *Ancora sulla terza XXV del primo canto del Paradiso di Dante. Noterelle a Margine*, ivi, Montes, 1890. Fra gli altri lavori del Russo, possiamo ricordare: *Cenni su la vita e le opere di Raffaello Politi*, ivi, 1890; *Elogio funebre di monsignor di Pompeo Spoto*, ivi, tip. Atenea S. Sirchia e c., 1899; *Elogio funebre di Umberto I di Savoia re d'Italia*, ivi, Montes, 1900; *Gasparo Murtola e il suo poema sulla creazione*, Acireale, tip. dell'Etna, 1899; *L'insegnamento pubblico in Italia e i suoi programmi*, Caltanissetta, Punturo, 1891; *Memorie storiche della chiesa vescovile di Girgenti dai tempi apostolici sino agli albori del secolo XX: periodo apostolico*, Girgenti, Montes, 1910; *Notizie sui sette santi vescovi della Chiesa agrigentina*, ivi, Carini, 1877; *Nuovo compendio di storia sacra, ovvero l'armonia fra i due Testamenti esposta ai fanciulli*, ivi, 1887; *La sintassi latina presentata in tavole sinottiche*, ivi, 1887.

Ad alcuni dei concetti che abbiamo visto si rifà un altro testo fondamentale per la dimostrazione della natura simbolica di Beatrice: *La Beatrice di Dante* di Carlo Grasso. Dopo aver affermato apertamente la centralità di Beatrice in tutta la produzione dantesca, Grasso passa in rassegna le opinioni dei vari critici sulla natura di Beatrice, mettendo in evidenza che le più antiche testimonianze non aiutano a dirimere la controversia sulla sua realtà/idealità. È importante però leggere, a questo proposito, le conclusioni cui Grasso giunge analizzando alcuni passi della *Vita nuova*:

[...] ho creduto di dimostrare che, se l'elemento reale è innegabile in esso, non si possa però specificare e sceverare dall'immaginario, in guisa da trarne lume sulla biografia esterna del Poeta; né si possa con vero fondamento affermare l'esistenza di una donna qual si voglia, che essa sola sia stata l'ispiratrice dell'Alighieri: che anzi non poche ragioni si oppongono a quest'opinione. Certe combinazioni e coincidenze, certe incongruenze, più che inverosimili, manifestamente non vere, a parte altre considerazioni, gettano per sè più che un legittimo sospetto sulla storia narrata dall'autore. [...] Quella materia amorosa è scelta dal poeta ancella a una sua idea, mezzo ad altro fine: [...] ²².

Può così sostenere che Beatrice, nei canti XXX e XXXI del *Purgatorio* — che attestano la sua irrealtà —, “non è donna vera assunta a simbolo, ma donna *fitizia* simbolo di una idea, simbolo puramente e semplicemente immaginario vuoi dell'anima razionale, vuoi dell'Intelligenza Attiva o della Sapienza, vuoi dell'Autorità ecclesiastica ideale”²³. Tutto ciò rientra perfettamente nel sistema medievale, in cui “le qualità e idee più astratte e impalpabili prendevano facilmente forma concreta, senza per questo smettere la lor natura di qualità e idee astratte”²⁴. Dante, perciò, avrebbe umanizzato il suo ideale, portando alle sue ultime conseguenze rivoluzionarie la figurazione della donna stilnovistica (A livello metodologico, si deve sottolineare, in Grasso, la volontà di individuare direttamente dai testi danteschi la natura di Beatrice e di studiare Dante in rapporto alla sua epoca).

In ogni caso le posizioni di tutti i sostenitori della natura simbolica di Beatrice derivano da quella del Perez.

Più numerosi, invece, i critici che si fanno assertori della realtà di Beatrice. Uno dei più convinti è senza dubbio Gaetano Balsano, che attribuisce a Beatrice il merito di aver indicato a Dante il modo di rigenerare l'Italia. La meditazione di Balsano si inserisce, così, in quella riscoperta di Dante in chiave patriottico-risorgimentale caratteristica del secondo Ottocento²⁵ (sottolineiamo però che De

²² C. Grasso, *La Beatrice di Dante*, Palermo, Reber, 1903, pp. 183-4. Di Grasso sono pure *Le rime degli Ereimi di Palermo e la decadenza letteraria in Sicilia e in Italia*, ivi, 1903.

²³ Ivi, pp. 197-8.

²⁴ Ivi, p. 208.

²⁵ Fra i tanti saggi sull'argomento possiamo menzionare, oltre a quello di Balsano: E. Capra Cordova, *Il canto XIII dell'Inferno letto dal dott. Ettore Capra Cordova*, Caltanissetta, Osp. di

Sanctis considera "L'elemento politico non [...] già il sostanziale, ma solo un momento dell'universo dantesco"²⁶). Balsano, in particolare, sostiene di

avere atterrato per sempre, siccome speriamo l'errore di aver ravvisato nella Beatrice la Teologia, o qualsiasi altro essere morale ed allusivo: ma se da una parte le abbiám tolto l'aureola di un ente sprituale, e l'abbiám restituito alla semplice condizione di una donna mortale, dall'altra l'abbiám elevato ad un'altezza, alla quale niuno fino al presente avevala fatto pervenire²⁷.

Vincenzo Russo definisce la *Vita nuova* "una pagina autobiografica" che ci fornisce indicazioni cronologiche riguardo l'età di Beatrice, l'anno dell'innamoramento, della morte²⁸. Giuseppe Crescimanno fa durare sedici anni l'amore fra Dante e Beatrice²⁹. Identificano con Beatrice la figlia di Folco Portinari Pasquale

Beneficenza, 1907; S. Colonna, *La protasi di Dante*, Catania, Tropea, 1888; G. Crescimanno, *La letteratura civile*, Catania, tip. Galati, 1884; L. Lizio-Bruno, *Dante e la chiesa di Roma*. Discorso letto per la Società Dante Alighieri il 20 settembre 1896, Marsala, tip. Giliberti, 1897; G. Reale, *Conferenze dantesche*, Avola, Piazza, 1909.

²⁶ F. De Sanctis, *Esposizione critica della "Divina Commedia"*, in *Lezioni e saggi su Dante*, a cura di S. Romagnoli, Milano, Einaudi, 1955, p. 6.

²⁷ G. Balsano, *Sullo scopo e sull'andamento della Divina Commedia*. Pensieri, Palermo, tip. Barravecchia, 1887, p. 78. Il barone Gaetano Balsano, nato nel 1812, ha una solida cultura classica che riversa nelle traduzioni delle *deche* di Tito Livio, di Sallustio, di Cornelio Tacito; traduce pure dalla vulgata l'intera Bibbia. È a capo dell'Amministrazione del Conservatorio di musica, Consigliere provinciale di Marineo e Deputato provinciale. Muore il 12 marzo 1887.

²⁸ V. Russo, *Per l'autenticità della "Quaestio de aqua et terra"*, Catania, Giannotta, 1901, p. 24. Altri suoi lavori danteschi sono: *La cosmografia del Paradiso di Dante*, Firenze, Olschki, 1897; *La Divina Commedia esposta in 3 quadri, con breve descrizione del mondo dantesco*, Catania, Giannotta, 1898; *Nell'Inferno di Dante. Nuove osservazioni e ricerche*, ivi, 1893; *Per un nuovo disegno del Purgatorio dantesco*, ivi, Monaco e Mollica, 1895. Pubblica anche varie opere di carattere saggistico: *Medio evo, fantasia inedita*. Conferenza, Girgenti, Formica e Gaglio, 1891; *Note di letteratura ed arte*, Catania, Giannotta, 1910; *Pensieri politici. Preceduti dalle ricerche sulla vita del Russo di Bernardo Peluso e di uno studio sulla mente del Russo di Errico De Marinis*, 4. ed., Napoli, De Angelis, 1894; *Pensieri politici. Sulla vita dell'autore per Mariano D'Ayala*, ivi, tip. Lombardi, 1861; *La Zanitonella e l'Orlandino di Teofilo Folengo*. Studi, Bari, tip. F. Petruzzelli e figli, 1890.

²⁹ G. Crescimanno, *La corda. Postilla al c. XVI dell'Inf. dantesco*, Torino, Paravia e c., 1902, pp. 17-8. Nato il 19 aprile 1857 a Melilli, dotato di una solida cultura classica, Crescimanno è professore di Lettere italiane nell'Istituto nautico "Carlo Gemellaro" di Catania e autore di numerose pubblicazioni letterarie, di carattere creativo e critico: *Il venti settembre o Roma capitale d'Italia...* Carme, Siracusa, Muccio, 1880; *I vesperi siciliani*. Poema, Bologna, Zanichelli, 1882; *La letteratura civile*. Prolusioni ad un corso di lettere italiane ad uso dei licei, Catania, Galati, 1884; *Dante e il suicida d'Utica*. Conferenza, ivi, Barbagallo e Scuderi, 1889; *Satana e Dio nella Gerusalemme del Tasso*. Conferenze, ivi, 1889; *Il figliuolo dell'Orsa*, ivi, 1890; *La politica*. Ode, ivi, 1892; *Figure dantesche*, Venezia, Olschki, 1893; *Aurelio Costanzo e gli eroi della soffitta*. Studio critico, Siracusa, tip. Tamburo, 1895; *Foglie sparse* [versi], Palermo, Marsala, 1896; *Marcellino*. Antologia italiana per le scuole secondarie inferiori, Catania, Barbagallo e Scuderi, 1896; *Elementi di letteratura*. Manualetto ad uso delle scuole tecniche. 2. ed., ivi, 1899; *L'Amor patrio di Fr. Petrarca*: conferenza,

Castorina³⁰, Andrea Maurici³¹, Tullo Bazzi³², Rosa De Trovato³³ mentre G.A. Cesareo, pur sostenendo la storicità di Beatrice, non crede poterla considerare

Torino, Paravia, 1904; *Il sentimento patriottico e civile nella poesia del Fragastoro*, ivi, Casanova, 1904; *Di quell'umile Italia fia salute: studio sul Veltro dantesco*, Firenze, Passerini, 1905; *Fra due poeti medici* (Giov. Meli e Gir. Fragastoro), Catania, Battiato, 1906; *I dialoghi di Pandolfo Colenuccio: studio critico*, Torino, Casanova, 1907; *Il sentimento del mare nella poesia goliardica*, ivi, 1908.

³⁰ P. Castorina, *Catania e Dante Alighieri ovvero uno sguardo retrospettivo di anni seicento*, Catania, Pastore, 1883, pp. 12-3. Egli pubblica altri lavori relativi a Catania: *Cenno storico sui monasteri di Catania*, Catania, Pastore, 1864; *Sulla r.Università degli studi di Catania*, ivi, 1864; *Cenno storico intorno al museo d'antiquaria e gabinetto di storia naturale di Catania di Ignazio Paternò Castello*, ivi, 1873; *Cenno storico sul museo Biscari*, ivi, 1873; *Un codice membranaceo del secolo XIII della Biblioteca Benedettina di Catania*, ivi, 1876; *Sopra un codice cartaceo contenente l'autografo del volgarizzamento della Storia siciliana di Ugo Falcando*, Catania, s.n., 1878; *I Patemoni in Catania e un cimelio architettonico nel secolo XIV relativo agli stessi*, ivi, Galatola, 1881; *Elogio storico di monsignore Salvatore Ventimiglia vescovo di Catania*. Con documenti inediti e note illustrative, ivi, Pastore, 1888. Scrive ancora: *Miscellanea di cento pensieri e cenni storici sulla musica*, ivi, 1872; *Intorno ad una prima edizione di Q. Orazio Flacco*. Cenni bibliografici, ivi, 1887.

³¹ A. Maurici, *Le tre fiere dantesche*, Palermo, tip. Pontificia, 1907. Maurici, nato nel 1861, vive a Palermo. Laureato in Lettere, è insegnante (docente, fra l'altro, nella scuola tecnica "Gagini" di Palermo). Collabora alla "Cronaca siciliana di lettere ed arti", a "Ebe", a "Il Momento", a "Nuova era del popolo". Pubblica vari studi critici: *Note critiche*, Palermo, Giliberti, 1888; *Le recitate letterarie nel cinquecento*, Terranova Sicilia, Scrodato, 1889; *Le commedie rusticali*, ivi, 1890; *Il Cortegiano secondo il Castiglione e l'Aretino*, ivi, Cronaca siciliana, 1890; *Le teorie retoriche di G. Battista Vico*, ivi, Scrodato, 1890; *Amleto e Fausto*, ivi, 1891; *Il secentismo nel Petrarca*, ivi, 1891; *Il romanticismo in Sicilia*, Palermo, Sandron, 1893; *La genesi del Cinque maggio*. Nota critica, ivi, Reber, 1896; *Guida allo studio dei Promessi Sposi*, 2. ed., ivi, 1897; *Dopo dieci anni, ossia L'ultimo capitolo d'un romanzo*. Dramma in un atto, ivi, Vena, 1898; *L'indipendenza siciliana e la poesia patriottica dell'isola dal 1820 al 1848*, ivi, Reber, 1898; *Note letterarie*, ivi, 1900.

³² T. Bazzi, *Dante Alighieri: biografia aneddótica*, Palermo, tip. Biondo, 1904. Nato nel 1860 a Bergamo, professore di Liceo a Parma, dove fonda la rivista letteraria "La Soffitta", ha al suo attivo numerose pubblicazioni: *A s.m.la regina*, Pallanza, Vercellini, 1889; *In Barbagia* [costumi sardi] Treviglio, tip. Messaggi, 1889; *Da un processo di streghe* [fatto in Cassano d'Adda nel gennaio del 1520], Milano, tip. Bortolotti di Giuseppe Prato, 1890; *Lares*. Versi, Saluzzo, tip. Lobetti Bodoni, 1895; *Anni belli*. Novelle per i giovani, Parma, Battei, 1900; *Aless. Manzoni: biografia aneddótica*, Palermo, Biondo, 1904; *Alle pietre nere*: racconto, ivi, 1904; *Carlo Goldoni: biografia aneddótica*, ivi, 1904; *Emo e le sue avventure*: novelle, ivi, 1905; *F. Petrarca: biografia aneddótica*, ivi, 1904; *Giac. Leopardi: biografia aneddótica*, ivi, 1904; *Gius. Giusti: biografia aneddótica*, ivi, 1904; *Il figlio della schiava*: racconto storico, ivi, 1904; *Lod. Ariosto: biografia aneddótica*, ivi, 1909; *Nippon Bazar!* racconto, ivi, 1905; *Per l'amore*: racconto storico, ivi, 1904; *Torquato Tasso: biografia aneddótica*, ivi, 1909; *Ugo Foscolo: biografia aneddótica*, ivi, 1904; *Vitt. Alfieri: biografia aneddótica*, ivi, 1904. Traduce *La figlia del saltimbanco*, romanzo di Maria Delorme (Palermo, Biondo, 1901), *La crociata di Gerardo*, romanzo di E. e C. Gery (ivi, 1901), *La sciarpina nera*, novella di E. e C. Gery (ivi, 1901). Muore nel 1905.

³³ R. De Trovato, *Lettura della Divina Commedia. Impressioni*, Messina, tip. Moderna, 1908, pp. 3-4. La De Trovato scrive pure *Montaigne e la sua pedagogia*, ivi, 1908.

una Portinari³⁴. La realtà storica di Beatrice, dichiarata pure da Antonino Amore³⁵, è confermata, secondo Longo-Manganaro³⁶ e Giuseppe Agresta³⁷, dai versi 61-63 del canto X dell'*Inferno*.

Ancora alla *Vita nova*, definendola "storia sincera dell'anima passionata del giovane poeta, dopo che amore al cor gentile gli si apprese"³⁸, opera centrale nel-

³⁴ G.A. Cesareo, *La Beatrice storica*, in "Natura ed Arte", 15 dicembre 1891, fasc. 2, pp. 118-23; Id., *La Portinari e la Beatrice dantesca*, ivi, 1 gennaio 1892, fasc.3, pp. 196-202.

³⁵ A. Amore, *Foscolo e Perez*, in "Il Goliardo", a.I, n.2, 1 marzo 1893. Antonino Amore nasce a Catania il 14 gennaio 1841. Inizialmente insegnante, è poi direttore della R.Scuola Normale di Catania. Viene inoltre nominato Cavaliere della Corona d'Italia e riceve la medaglia d'argento dei benemeriti della Pubblica Istruzione. Tra i suoi lavori ricordiamo: *Brevi cenni critici su Rossini, Bellini, Manzoni e Settembrini*, Catania, Battiato, 1877; *Berta di Savoia, imperatrice di Germania*, Milano, Ottino, 1881; *Emanuele Filiberto di Savoia vicerè di Sicilia*, Catania, Giannotta, 1886; *Fanfulliana. Quisquillie e ripicchi*, ivi, 1890; *Belliniana: errori e smentite*, ivi, 1902; *Palermo e i suoi biografi d'occasione*, Palermo, Lo Casto, 1902; *Sull'Etna*, Catania, Giannotta, 1906; *Ispettori e ispezioni per la sorveglianza disciplinare e didattica delle scuole medie*, ivi, 1907.

³⁶ G. Longo-Manganaro, *Nota dantesca*, Messina, tip. dell'Epoca, 1897, pp. 12-5. La figura di Beatrice donna emerge anche da un altro testo di Longo-Manganaro: *Il vero ritratto giottesco di Dante*, Messina, Muglia, 1901. Egli scrive anche: *Bruto e Catone nella Divina Commedia*, ivi, Muglia, 1898; *La superbia di Dante*, ivi, tip. del Progresso, 1901.

³⁷ G. Agresta, *Studio dantesco*, Messina, tip. dei Tribunali, 1899. Agresta, inoltre, scrive testi di carattere didattico (*Note di esperienza didattica*, ivi, 1906; *La memoria e la sua educazione nella scuola primaria*, ivi, tip. Avvenire, 1910) e di argomento letterario (*La poesia del dolore negli scrittori del Dolce stil novo*, ivi, tip. dei Tribunali, 1898; *Scritti letterari*, ivi, Rizzotti, 1906).

³⁸ U.A. Amico, *Commemorazione dantesca nel R.Educatorio Maria Adelaide in Palermo il dì 1° aprile 1900*, Palermo, tip. del Giornale di Sicilia, 1900, p.3. Amico, nato nel 1834 a Monte San Giuliano, studia a Palermo nel Collegio dei Gesuiti. In seguito al successo ottenuto dal suo primo libro di versi, abbandona gli studi giuridici per dedicarsi alle Lettere. Nello stesso tempo è un ardente sostenitore dell'unità italiana. Dal 1865 al 1892 si dedica al pubblico insegnamento; nel 1893 viene nominato docente di letteratura italiana all'Università di Palermo. Muore nel 1917. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Saggio di tentativi politici*, Palermo, tip. Pagano, 1852; *Amore e morte*. Versi, ivi, tip. Giliberti, 1859; *Liriche*, ivi, tip. Ruffino, 1859; *Geografia elementare*, ivi, Amenta, 1861; *Pia ricordanza*. Versi, Firenze, Cellini, 1863; *Vincenzo di Filicaia. Discorso biografico-critico*, ivi, Barbera, 1864; *A Francesco Lojacono*. Versi, Palermo, tip. del Giornale di Sicilia, 1870; *Colambeide (A proposito di un poemetto latino di Rosati)*. Lettera... a G. Pipitone Federico, [Palermo], s.n., 1874; *Su alcuni versi di Guido Andrea Pintacuda*. Lettera, Palermo, tip. Virzì, 1875; *I canti di Bonagia*, ivi, tip. del Giornale di Sicilia, 1876; *Matteo Donia e Leonardo Orlandini, umanisti siciliani del secolo XVI*, ivi, tip. Montaina e c., 1880; *Studj letterarj*, ivi, Pedone Lauriel, 1881; *Lusus [Poesie]*, ivi, tip. del Giornale di Sicilia, 1884; *Elogio di Giuseppe de Spuches Ruffo principe di Galati*, ivi, 1886; *Elegie ericinine*, Firenze, Barbera, 1892; *In morte del prof. E. Lombardi*. Parole, Palermo, tip. Vena, 1894; *Per la solennità centenaria di Antonio Veneziano. Discorso*, Firenze, Barbera, 1894; *Note sul Petrarca*, Palermo, tip. del Giornale di Sicilia, 1898; *La cultura letteraria in Palermo nella 1° metà del secolo XVII*, ivi, 1902; *Re Manfredi: reminiscenze storiche*, ivi, Marsala, 1905; *Ver novum, ver canorum: versioni dal latino*, ivi, Barravecchia, 1906; *Fr. Baronio Manfredi: memorie storiche*, Palermo, tip. Boccone del Povero, 1907; *Cronistoria ericina dal 1848 al 1860*, ivi, 1910; *Gli ericini alla battaglia di Calatafimi: commemorazioni*, ivi, 1910.

la produzione dantesca, da cui deriva "la fecondatrice idea"³⁹ della *Commedia*, si richiama Ugo Antonio Amico, per il quale, quindi, Beatrice è una donna reale, da identificare con la figlia di Folco Portinari. Ma, è interessante notare, Amico scorge un cambiamento nel personaggio di Beatrice, che nel *Convivio* diventerebbe simbolo della filosofia e nella *Commedia* "ministra dei voleri di Dio"⁴⁰. Ed è da sottolineare che Amico, al pari di altri critici, prenda in considerazione, nel delineare il processo evolutivo della figura di Beatrice, essenzialmente tre opere, *Vita nuova*, *Convivio*, *Divina Commedia*. Ricordiamo che sono proprio questi i lavori danteschi a cui De Sanctis fa riferimento nel valutare il personaggio di Beatrice e che anche per Carducci Beatrice passa attraverso tre stadi⁴¹.

Amico, in sostanza — ed è questo il dato più interessante —, come tanti altri studiosi che propugnano la realtà di Beatrice ammette anche il suo carattere simbolico. È qui possibile intravedere — chiaramente — l'influsso della lezione desantisiana dell'ideale calato nel reale. E del resto De Sanctis aveva più volte sostenuto la doppia, contemporanea, valenza, reale e simbolica, di Beatrice. Basta addurre qualche esempio:

È noto l'amore che Dante portò alla figliuola di Folco Portinari: [...] Beatrice morta divenne l'ideale della sua poesia, la bellezza della virtù, la parola della verità; né altro essa è nella *Divina Commedia*⁴².

Innanzi a Dante i pensieri diventano fantasmi: vuol costruire un'allegoria, ed eccoti fuori una poesia; ha in mente una personificazione, e sotto la penna gli esce una persona. La Teologia diviene Beatrice, la Ragione diviene Virgilio, l'Uomo diviene Dante Alighieri, esseri vivi e compiuti che hanno infiniti lati propri, indipendenti dal concetto, di cui dovrebbero essere simboli⁴³.

Dicono in effetti che Dante sia simbolo dell'uomo, Virgilio della Ragione, Beatrice della Teologia, ecc. E sta bene. Ma non istà qui il punto. Dante, Beatrice, Virgilio, Matilde, san Bernardo, Lucia, ecc., sono puri segni del concetto, spogliati di ogni qualità che non risponda a quello, di modo che essi ed il loro concetto rimangono estrinseci l'uno all'altro, figura e figurato? Ovvero il concetto è divenuto loro, si è individuato in loro, ha preso in loro tutti gli accidenti, tutta la libertà della persona? Nel primo caso abbiamo l'allegoria; e nel secondo caso abbiamo la vita, abbiamo la poesia: [...] questi personaggi non sono simbolo di altri esseri, non segno d'idee astratte; [...] qui non vi è più senso allegorico e senso letterale: vi

³⁹ Id., *Commemorazione dantesca nel R. Educatorio Maria Adelaide in Palermo il dì 1° aprile 1900*, cit., p. 14.

⁴⁰ Ivi, p. 10.

⁴¹ Pensiamo, per esempio, al primo volume della *Storia* di De Sanctis e al saggio *Delle rime di Dante* di Carducci. L'influsso del De Sanctis si può notare pure nell'identificazione, errata, di Beatrice con la filosofia, nel *Convivio*.

⁴² F. De Sanctis, *Esposizione critica della "Divina Commedia"* cit., p. 25.

⁴³ Id., *Corso torinese sopra Dante. Lezione sesta: Vittoria del genio sulla critica*, in *Lezioni e saggi su Dante* cit., p. 114.

è l'unità poetica, la creatura poetica, ideale e reale ad un tempo, esseri vivi in cui l'idea traspare visibile e conscia, [...] ⁴⁴.

Beatrice è idea ed è donna ed i due elementi sono indissolubilmente congiunti nella stessa creatura poetica. La storia di Beatrice è una storia volgare, la storia di tutti i giorni. [...]

Beatrice, amata da Dante che era ancora fanciulla, ricevette la sua prima trasformazione dall'amore. Divenne un ideale a cui l'amante attribuì tutto quello che egli sapea attribuire di più perfetto. Cessò di esser la figlia di Portinari; divenne la figlia della mente di Dante. Questa Beatrice la troviamo nelle sue rime. Beatrice morì: la morte è una seconda trasformazione. [...] Beatrice morta diviene una santa, di una bellezza tutta spirituale; l'amore si spoglia di ogni furore di sensi, di ogni inquietudine di desiderio.

Dopo alcun tempo Dante dimenticò Beatrice; e quando nel tempo della sventura se ne risovvenne, era ella la stessa? Dante si era trasformato e seco si era trasformata Beatrice. Noi sogliamo porre il nostro ideale in una persona amata; Dante l'avea collocato in Beatrice. E quando la persona amata sparisce, se tu non hai la forza di crearti un altro ideale, la tua vita rimarrà vuota senza scopo, [...] Questo nuovo ideale di Dante è la scienza, che egli chiama la donna gentile e la regina dell'universo. [...] E l'idea fatta donna, fatta Beatrice, [...] ⁴⁵.

È perciò importante, a questo punto, vedere come la duplice natura di Beatrice sia espressa nei saggi siciliani.

S. Lazzari da una parte parla della morte di Beatrice, collocandola nel 1290, dall'altra, discutendo della *Divina Commedia*, vede in Beatrice l'incarnazione della grazia divina (oppure, anche, della Sacra Scrittura) e le attribuisce il merito di aver incoraggiato Dante e di averlo condotto, attraverso la contemplazione dei vari peccati umani, al conseguimento, nel Paradiso, della perfezione umana ⁴⁶.

Che il percorso di Dante sia un perfezionamento, concepito come ritorno a Beatrice (che è donna reale), è poi l'opinione di Filippo Alvaro:

Beatrice non è più nel mondo volgare degli uomini, ed egli s'india ritrovandola: così la vita serena della prima giovinezza, fiorita d'amore e di gentili immagini, risorge come per incanto, e si trova in accordo coll'ideale dell'età matura e coi sogni portentosi del Poeta, il quale andava in cerca della sapienza e chiedeva pace ⁴⁷.

⁴⁴ Id., *Corso torinese sopra Dante. Lezione settima: Allegoria generale del poema dantesco*, ivi, pp. 119-20.

⁴⁵ Id., *Lezioni e saggi del periodo zurighese (1856-1859). Il Purgatorio. Lezione undicesima*, ivi, pp. 483-4.

⁴⁶ S. Lazzari, *Criterj su un nuovo commento alla Divina Commedia*, Messina, tip. del Progresso, 1884, pp. 15, 34. Stefano Lazzari nasce a Città della Pieve nel 1848. Si laurea in Giurisprudenza ed esercita la professione di avvocato, dedicandosi, nello stesso tempo, al giornalismo. È direttore proprietario del giornale "L'Unione liberale" di Terni, fondata nel 1880, organo del partito democratico. Scrive su Dante pure un altro lavoro: *Del genesi artistico dantesco. Parte I. Inferno*, Messina, tip. del Progresso, 1886.

⁴⁷ F. Alvaro, *Un simbolo nella Divina Commedia*, Siracusa, tip. La Provincia, 1899, p. 31. Filippo Alvaro nasce a Giffone, in Calabria, nel gennaio del 1859. Terminati gli studi, da autodidatta,

Beatrice è così "la memoria e la speranza più bella"⁴⁸.

Una posizione particolare è quella espressa da Apollo Lumini. Egli crede fermamente nella realtà di Beatrice ma ammette anche che, già nella *Vita nuova*, essa sia trasfigurata in personaggio ideale, in donna angelo, per cui è difficile ricavarne da quel libello i tratti storici. Ed, interamente trasumanata, Beatrice riflette la grazia divina nel suo sorriso. Qualche volta, però, ella si libera da ogni concezione allegorica, prende sembianze più umane, come per esempio nel XXX canto del *Purgatorio* (vv. 1-39), dove "dà vita ad una delle più stupende rappresentazioni della natura vivente"⁴⁹.

Ad indagare il significato del sorriso di Beatrice⁵⁰ si sofferma Pier Giacinto Giozza. Egli identifica Beatrice con la figlia di Folco Portinari, che, amata da Dante mentre è in vita, diviene, da morta, strumento di un processo di idealizzazione e di purificazione, simbolo di sapienza civile, morale e religiosa.

intraprende la carriera di insegnante. È docente di materie letterarie nel Ginnasio Vescovile di Bova, di letteratura greca nel liceo "Tommaso D'Aquino" di Napoli, di filosofia nel liceo di Siracusa, fino a quando diviene Preside a Modica, a Galatina ed infine reggente del Provveditorato agli Studi di Lecce, dove muore il 10 marzo 1934. Publica vari lavori, tra i quali menzioniamo: *Sulla Merope di Scipione Maffei. Appunti*, Palermo, Clausen, 1890; *La Divina Commedia e il pensiero moderno. Introduzione*, Siracusa, tip. del Commercio, 1898; *Intorno al saggio filosofico sulla Critica della conoscenza del Galluppi. Parte I.*, ivi, 1898; *Alcuni discorsi*, ivi, 1899; *Il mio programma per l'insegnamento della filosofia nel liceo*, ivi, tip. La Provincia, 1899; *Giornata campestre*. Versi, Lecce, tip. "La Modernissima", 1929; *Inno di Cleante a Zeus*, ivi, 1929; *S. Paolino di Nola e l'antico Salento*, ivi, 1931; *Le vera religione di S. Agostino*, ivi, 1931.

⁴⁸ Id., *Un simbolo nella Divina Commedia* cit., p. 31.

⁴⁹ A. Lumini, *Il sentimento della natura in Dante*, Siracusa, tip. A. Norcia, 1882, p. 34. Lumini nasce nel 1853 a Prato. Si laurea in Lettere a Firenze ed insegna Lettere italiane nei Licei. Molto giovane promuove, inoltre, l'istituzione di biblioteche circolanti e collabora a vari periodici ("L'Avvenire vibonese", "La Calabria", "La Cronaca rosa", "Diritto", "Gazzetta d'Italia", "Il Giornale di Sicilia", "G.B. Basile", "L'Imparziale", "Il Machiavelli", "Parini", "Il Pompiere", "Rivista di letteratura popolare"). Publica apprezzati lavori: *Studi sulla Divina Commedia. Caronte*, Vigevano, Spargella, 1874; *Il dramma nelle sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV, e XVI. Saggio critico*, Pisa, Nistri, 1875; *Ricordi del prof. Francesco Protetti*, Monteleone, tip. G. Troyse, 1877; *Le sacre rappresentazioni italiane dei secoli XIV, XV, XVII. Saggio critico*, Palermo, tip. Montaina e c., 1877; *L'ideale nella poesia popolare e cronaca del liceo ginnasiale Filangieri in Monteleone Calabro*, Catanzaro, tip. dell'Orfanotrofio, 1878; *La donna italiana nella storia*, Viterbo, Tosoni, 1879; *Monteleone Savoia. Ricordi di un giorno*, Napoli, Morano, 1881; *Pochi versi*, Siracusa, Norcia, 1882; *La vita e gli scritti di Ermolao Rubieri. Narrazione*, Firenze, tip. C. Ademollo e c., 1883; *Dante Alighieri e gli aretini*, Arezzo, Cagliani, 1884; *Le farse di Carnevale in Calabria e Sicilia. Appunti*, Nicastro, tip. Nicotera, 1888; *La Madonna nell'arte italiana da Dante Alighieri a Torquato Tasso. Spigolature artistiche*, Città di Castello, tip. Lapi, 1888; *Il passo di Acheronte*, ivi, 1888; *Il Signor de l'altissimo canto. Note dantesche*, Pisa, Libr. Galileo, 1888; *La reazione in Toscana nel 1799. Documenti storici*, Cosenza, L. Aprea, 1890; *Studi calabresi*, ivi, 1890; *Il dialetto calabrese nella Divina Commedia. Appunti di un dilettante*, Verona, tip. Civelli, 1891.

⁵⁰ Sul sorriso di Beatrice si soffermano anche altri studiosi. G. Gargano Cosenza, per esempio, scorge, nel sorriso di Beatrice — come in altri elementi della *Commedia* —, una sorta di climax (*La saldezza delle ombre nel poema dantesco*, Castelvetro, Lentinis L.S. Edit., 1902, p. 32).

Nel corso del poema, di cui è l'anima, la beatitudine di Beatrice cresce gradualmente e si manifesta "in forza di luce che nelle pupille vivida fiammeggia e dolcemente nel sorriso splende"⁵¹, rappresentando così l'infinita armonia dell'ordine (ricordiamo che pure per De Sanctis "Quanto più si sale, più la sua [di Beatrice] bellezza si accende, e più viva letizia le ride nel volto"⁵²). Ed è questo sorriso a rendere Beatrice un personaggio unico nella lirica amorosa di tutti i popoli.

Queste sue idee Giozza esprime pure in *Iddio e Satana nel poema di Dante*, in cui raffigura Beatrice come la donna amata da Dante e simbolo della sapienza, e chiarisce il significato del suo riso:

A tratti Beatrice folgora nello sguardo a Dante col riso del suo volto paradisiaco, e tale fulgore sì gli raffina ed avvalora la vista, chiaro segno di quella crescente virtù onde la guidatrice sapienza gli aguzza l'occhio intellettuale a penetrare nella profondità delle cose divine⁵³.

Pure per Alberto Gulli⁵⁴ Beatrice è simbolo della sapienza e donna reale.

Appare infatti in tutta la sua umanità nella *Vita nuova*, ma anche nei versi 58-60 del canto XXXI del *Purgatorio*, in cui Beatrice rimprovera, spinta da un sincero affetto, Dante per essersi interessato ad un'altra donna (la *pargoletta*⁵⁵).

Particolari le posizioni di Girolamo Ardizzone. Egli ritiene che Beatrice sia una donna, figlia di Folco Portinari, ma pensa altresì che Dante, nel concepire la sua bellezza ideale, sia stato influenzato dal Cristianesimo: "quanto è più

⁵¹ P.G. Giozza, *Il sorriso di Beatrice nel poema di Dante. Studio critico*, Palermo, tip. Giannone e Lamantia, 1885, p.29. Pier Giacinto Giozza nasce il 24 aprile 1846 a Torino, nella cui università si laurea brillantemente in Lettere al compimento di una splendida carriera scolastica. Dedicatosi all'insegnamento, è docente nei Ginnasi di Pallanza, di Benevento, di Cremona. Publica molti lavori, tra i quali possiamo menzionare: *Le pergamene di Arborea, ossia le vere origini della letteratura italiana. Saggio critico*, Torino, tip. Bandiera dello studente, 1868; *Excelsior. Discorsi*. Cremona, tip. Ronzi e Signori, 1872; *Le metamorfosi del pensiero poetico di Giacomo Leopardi e carattere del suo scetticismo. Studio critico con annotazioni*, Benevento, Nobile, 1875; *Curiose indagini sopra il poema di Dante*, Milano, Battezzati, 1878; *La leggenda dell'Inferno*, Cremona, tip. degli interessi cremonesi, 1880; *Fantasie in prosa e in versi. L'epopea del verme*, Palermo, Giannone e Lamantia, 1884; *L'infinito nell'arte. Saggio di studio*, Catania, Giannotta, 1886; *Saggio di metodo per l'insegnamento liceale di lettere italiane*, Novara, tip. Miglio, 1888.

⁵² F. De Sanctis, *Esposizione della "Divina Commedia"* cit., p. 62.

⁵³ Id., *Iddio e Satana nel poema di Dante*, Palermo, Giannone e Lamantia, s.a., p. 104.

⁵⁴ A. Gulli, *Sulla "pargoletta" di Dante*, Palermo, tip. "Lo Statuto", 1901. Publica anche *Dell'Eccerinis di Alberto Mussato. Nota critica*, ivi, Reber, 1900 e, con Vinc. Epifanio, *Cronaca siciliana del secolo XVI*, ivi, Virzì, 1902.

⁵⁵ Gulli crede che con questa espressione Dante alluda genericamente ad una giovane donna e contesta, perciò, l'opinione di Albino Zenatti e di altri critici che identificano la pargoletta con Pietra.

ardente l'amore ispirato da quel volto celeste, tanto più ne cresce la purità, l'innocenza e il candore"⁵⁶. Ardizzone polemizza quindi con quei critici che identificano Beatrice con la teologia: secondo lui, difatti,

Beatrice è un personaggio mistico, simbolo della sacra poesia. Per sacra poesia intendo quella che rappresenta le verità divine sotto un tipo di bello sensibile. L'Alighieri, guidato da Beatrice, vagheggia le ineffabili delizie del Paradiso, in cui Dio si manifesta in tutto il suo splendore; però questa possiede il doppio carattere della scienza e dell'arte⁵⁷.

Anche Mario Rapisardi scorge in Beatrice l'influsso della religione cristiana. A suo parere, d'altronde, i prodotti dell'arte non sono dei fatti isolati ma "seguono le leggi e i processi delle creazioni della natura" e "Fra le madonne evanescenti del ciclo platonico italiano, la più ferma e decisa e contornata figura è certamente questa della Beatrice"⁵⁸, i cui tratti, comunque, non sono fissi ma cambiano nelle tre opere fondamentali di Dante, la *Vita Nuova*, il *Convivio*, la *Commedia*. Beatrice è sicuramente una donna reale, la donna amata da Dante, la figlia di Folco Portinari, come si deduce da varie circostanze riportate nella *Vita Nuova* e nel *Convivio*. Nella prima opera, però, domina il sentimento (la *Vita nuova* rappresenta la fase più umana di questa storia d'amore), nella seconda la ragione, dopo la morte di Beatrice. Ecco dunque che Beatrice, nel *Convivio*, perde "la sua forma individuale e corporea, assume le qualità delle eterne sostanze, diventa l'angelo e la guida"⁵⁹ per Dante, che individua nella filosofia la via per arrivare alla sua donna. Nella *Divina Commedia*, invece, Beatrice è contemporaneamente donna e angelo, sentimento e ragione, simbolo e realtà⁶⁰.

⁵⁶ G. Ardizzone, *Studi danteschi* cit., p.31. Girolamo Ardizzone nasce a Palermo il 17 gennaio 1824. Terminati gli studi, si dedica con entusiasmo al giornalismo, e, nello stesso tempo, scrive poesie, appoggia la causa dell'unità italiana, stringe relazioni e contatti con i più autorevoli intellettuali del tempo. Nel 1840 fonda "L'Osservatore", giornale letterario; nel 1862 diventa direttore del "Giornale ufficiale di Sicilia" (poi "Giornale di Sicilia"), che, grazie a lui, raduna ben presto gli spiriti più pensosi e colti dell'isola e del continente. Muore a Palermo nel 1893. Publica sia saggi critici che opere creative: *Il visconte di Chateaubriand. Saggio*, Palermo, Lao, 1850; *Canti*, ivi, tip. del Giornale di Sicilia, 1867; *Amalia. Novella poetica*, ivi, 1869; *Novelle poetiche*, ivi, 1877; *Versi*, ivi, 1879; *I nostri tempi. Sermone e nuove liriche*, ivi, 1880; *Studi letterari e critici. I. serie*, ivi, 1880; *Due amori. Racconto*, ivi, 1887.

⁵⁷ Id., *Studi danteschi* cit., pp.73-4.

⁵⁸ M. Rapisardi, *La Beatrice di Dante*, in "Rivista europea-Rivista internazionale", 1877, ora in *L'odio di Francesco Petrarca e altre lezioni di poetica e di critica*, a cura di P.M.Sipala, Catania, Edizioni Del Prisma, 1990, p. 112.

⁵⁹ Ivi, p. 88.

⁶⁰ Rapisardi vede nel personaggio di Beatrice, come — abbiamo già notato — Carducci e De Sanctis, una evoluzione scandita in tre momenti, ma, a differenza dei due più autorevoli critici, Rapisardi considera "quell'evoluzione frutto di un dissidio interno a Dante tra pensiero e sentimento, tra metafisica e realtà" (P.M. Sipala, Introduzione a M. Rapisardi, *L'odio di Francesco Petrarca* cit., pp. 12-3).

Per altri studiosi ancora la *Vita nuova* è il punto di partenza per indagare la natura di Beatrice. Ettore Sanfelice la giudica raffigurazione dell'amore di Dante per Beatrice; ma, dopo la morte di questa, Dante, influenzato dal *De consolazione philosophiae* di Boezio e dal *De amicitia* di Cicerone, approda, come scrive nel *Convivio* (Tratt. II, c.XIII), alla scoperta della filosofia. "[...] nella luce di questo sole e della fede in breve si trasfigurerà Beatrice, che diverrà finalmente simbolo della scienza perfetta e della teologia"⁶¹.

Una graduale trasformazione nel personaggio di Beatrice, considerato, nella *Vita nuova*, nel *Convivio*, nella *Commedia*, scorge, parimenti, Cirillo Berardi, che istituisce un certo rapporto tra gli accenni al suo indimento sparsi nelle pagine della *Vita nuova* e i vv. 28-70 del XXX canto del *Purgatorio*. Beatrice, così, che nella *Vita nuova* appare alla stregua della donna amata da Dante, da identificarsi con la moglie di Simone de' Bardi, nella *Commedia* è il simbolo dell'idea e, nel *Convivio*, da una parte è il *soave pensiero*, l'*angiola incoronata*, "che gloria ai piedi del trono di Dio", dall'altra "Beatrice a lui rammemora la filosofia, e la filosofia Beatrice"⁶².

Anche Vincenzina Salvo ravvisa nella *Vita nuova* un'opera ispirata dall'amore per una donna reale, Beatrice Portinari, che vi appare poi costantemente deificata, "l'umiltà e la bontà personificata", "il modello, [...] l'ideale della donna degna d'amore"⁶³. La *Vita nuova*, inoltre, sarebbe "l'essenziale principio del Divino Poema"⁶⁴. E, per suffragare meglio le sue tesi, la Salvo si rifà a Carducci, di cui cita alcuni passi:

Essa [Beatrice] è l'apoteosi della donna [...] la cui bellezza, già riguardata nella sua parvenza terrena come argomento di salute e di fede, degnata poi a rappresentare il simbolo della filosofia, ora vien levata all'ultimo onore di ministra

⁶¹ E. Sanfelice, *Svolgimento e missione dell'arte dantesca*, Noto, Zammit, 1899, p.28. Ettore Sanfelice nasce a Viadana nell'ottobre del 1862. Si laurea dapprima in Giurisprudenza e poi, diventato discepolo del Carducci, in Lettere. Colpito dalle misere condizioni di vita delle classi contadine, si schiera a fianco degli internazionalisti anarchici e dei socialisti; intrattiene con loro rapporti anche quando inizia l'attività di insegnante nelle scuole secondarie di varie città italiane. Intorno al 1893 avverte le prime avvisaglie della malattia mentale che, il 29 giugno 1923, lo conduce alla morte. Ha lasciato varie opere letterarie, soprattutto di carattere creativo: *Raggi ed ombre*. Versi, Bologna, Zanichelli, 1885; *Mattutino*. Versi, ivi, 1886; *La figlia di Giobbe* (Scene liriche) *Concordia*. Drama, ivi, Treves, 1888; *Il guercino da Cento* [segue] *Ercole*. Discorsi, ivi, Soc. tip. Azzoguidi, 1891; *Adorazione. Un episodio della vita di P.B. Shelley*, Parma, tip. Ferrari e Pellegrini, 1894; *Thamos o La leggenda del dio Pan*, ivi, 1895; *La tragedia dei filosofi*, ivi, 1896; *La chimera*. Tragedia, ivi, tip. Pellegrini, 1899; *Nel palazzo di Psiche*. Scene in versi, Noto, Zammit, 1900; *Liriche e scene*, Messina, Muglia, 1901. Traduce *Sicilia pittoresca* di W.A. Paton (Palermo, Sandron, 1902).

⁶² C. Berardi, *Ancora di un passo della Vita Nuova. "Nuova interpretazione"*, Ragusa, Piccitto, 1906, pp.68-9. Altri scritti danteschi di Cirillo Berardi sono: *Lascio cotale trattato ad altro chiosatore*, Mantova, Stab. tip. Mondovì e fig., 1902; *Un passo della Vita Nuova: nuova interpretazione*, Bozzolo, Arini, 1903.

⁶³ V. Salvo, *Sulla Vita Nuova di Dante*, Avola, Piazza, 1910, p. 17.

⁶⁴ Ivi, p. 22

della pietà divina e della riparazione, di mito della scienza sacra e della rivelazione!⁶⁵.

Si sofferma sulla *Vita nuova* per studiare la figura di Beatrice pure Giovanni Gargano Cosenza. Egli sostiene che, all'interno del prosimetro, Beatrice è, non solo donna, ma altresì personaggio allegorico: rappresenta, in particolare, la "rectitudo voluntatis", l'esercizio della vita contemplativa che porta alla beatitudine⁶⁶. Gargano Cosenza cerca pure di avallare una scelta stilistica di Dante. Egli individua nella canzone *Donne ch'avete intelletto d'amore* il passaggio di Beatrice da donna reale a simbolo. In tal modo "si possono spiegare tutte le difficoltà, quali il prevederne la morte, [...] il cercar tanti arzigogoli e cavilli per trovare sempre il numero nove in tutti gli episodi di questo amore e tante altre cose, le quali hanno dato materia ai critici di sostenere la realtà o la non realtà della donna della Vita Nova"⁶⁷. Tutti questi elementi, in sostanza, non avrebbero altro scopo che dare all'opera "gravità e innalzare"⁶⁸ quelle rime originariamente solo d'amore.

Diversi studiosi affrontano poi la questione del rapporto fra realtà ed irrealtà di Beatrice da altri punti di vista.

Polemizza contro quei critici che ammettono solo la natura simbolica di Beatrice Vincenzina Inguagiato, che, dando prova di grande lucidità, sostiene la doppia valenza di Beatrice, nello stesso tempo figlia di Folco Portinari ed, allegoricamente, teologia. La Inguagiato riassume la sua tesi in tre punti principali:

Del resto sarebbe assurdo l'affermare che nella Beatrice del *Paradiso* dantesco, altro non sia significato che la Teologia.

1° perchè il Poema dantesco comprende un senso letterale e un senso allegorico;
2° perchè in esso il poeta si giova sempre di cose vere per rappresentare cose ideali;
3° perchè costantemente nel Poema i personaggi dell'azione principale sono enti reali, simboli d'idee: così Catone, Lucia, Matelda, Rachele, Lia, esisterono realmente (come si ritiene) e sono nella *Divina Commedia* scelti a rappresentare idee; e non avvi ragione a credere che solo Beatrice debba escludersi da un principio seguito costantemente in tutta l'opera; e questo tanto è più certo in quanto evidentemente si rileva dalla *Vita Nuova*, dal *Convito* e dalle rime che l'Alighieri amò una donna di nome Beatrice, e da tutti i biografi di lui, contemporanei o prossimi, si afferma ch'egli amò una Beatrice⁶⁹.

⁶⁵ Ivi, pp. 21-2.

⁶⁶ G. Gargano Cosenza, *Il simbolo di Beatrice*, Messina, Muglia, 1903. Giovanni Gargano Cosenza, nato a Castelvetro nel 1869, direttore del Ginnasio di Comiso, collaboratore di varie riviste e giornali letterari, pubblica altri lavori dedicati a Dante: *Il passaggio dell'Acheronte*, Castelvetro, Lentini, 1903; *Lo bello stile*, Messina, D'Amico, 1901.

⁶⁷ Ivi, p. 21.

⁶⁸ Ivi, p. 18.

⁶⁹ V. Inguagiato, *Osservazioni su alcuni commenti del prologo della Divina Commedia*, Girgenti, tip. Formica e Gaglio, 1890, pp. 160-1. Vincenzina Inguagiato nasce in Sicilia il 5 luglio 1859. Acquisita una profonda cultura classica, svolge la carriera di insegnante, dapprima nella R. Scuola

Nei suoi scritti danteschi successivi, poi, la Inguagiato conferma il significato allegorico di sapienza divina, di teologia, attribuito a Beatrice⁷⁰.

L'interpretazione di Beatrice proposta dalla Inguagiato non è comunque nuova. Le stesse idee aveva espresso, per esempio, Alberto Buscaino Campo. Egli considera appunto Beatrice il simbolo della sapienza divina e della teologale ma anche una donna reale⁷¹.

Normale di Agrigento, poi nella R. Scuola Normale di Palermo. Oltre ai lavori danteschi menzionati, pubblica: *Real coronazione di Vittorio Emanuele II di Savoia*, Palermo, tip. Barravecchia e figlio, 1898; (insieme con Giovanni Perez) *Corso di storia d'Italia, per le scuole secondarie inferiori*, Palermo, Sandron, 1900.

⁷⁰ Id., *Nota al verso ventesimo ottavo del ventesimo canto dell'Inferno*, Girgenti, tip. Formica e Gaglio, 1891, pp.16-7; Id., *Dantes Xristi Vertagus*, ivi, p. 29.

⁷¹ Queste affermazioni di Buscaino Campo sono espresse, rispettivamente, in *Del piè fermo*, in *Studi di filologia italiana*, Palermo, tip. del Giornale di Sicilia, 1877, e in *La via di Dante per la spiaggia deserta*, ivi, e sono confermate in *L'uscita di Dante dalla selva*, Trapani, Modica-Romano, 1891. Alberto Buscaino Campo nasce a Trapani il 26 gennaio 1826 da Niccolò, possidente e commerciante, e da Giovanna Campo. Importanti nella sua formazione sono l'insegnamento di Gaetano Daita (patriota, erudito, poeta, che lo mette in grado di continuare gli studi autonomamente), del compositore P. Fodale (che gli impartisce i rudimenti dell'arte musicale, e per il quale scrive *Giulia*, un libretto di melodramma, nel 1843 e lo scherzo scenico *Il poeta di teatro*, nel 1851) e il soggiorno a Pisa (dove viene a contatto con L. Fornaciari, F. Tribolati, S. Centofanti, G. Carmignani). A Pisa dà alle stampe *Vanina d'Ornano*, tragedia condotta sul modello di quelle alfierriane, accolta con esito disuguale. Tornato, a causa di una malattia, nella città natale, ha modo di manifestare i suoi sentimenti liberali durante i moti del 1848. Costretto per questo all'esilio, a Marsiglia e in Toscana, può rientrare a Trapani nel 1850, grazie all'intercessione di parenti influenti. Persiste però nelle sue idee liberali, dimostrandosi favorevole all'unità della nazione sotto i Savoia nell' "Iniziatore, foglio di scienze, lettere ed arte", il cui primo numero appare all'inizio del 1858, e in occasione dell'avventura garibaldina. Dopo la proclamazione del Regno d'Italia ricopre, nella sua città, incarichi di rilievo: direttore del teatro cittadino, assessore della Pubblica Istruzione dal 1865 al 1870, direttore e docente di Letteratura italiana nella Scuola normale femminile dal 1870 al 1877, collaboratore, dal 1890, del periodico pedagogico "Il Lambruschini". Negli ultimi anni della sua vita, per le cattive condizioni di salute, si dedica esclusivamente agli studi ed è assiduo frequentatore della Biblioteca Fardelliana. Oltre che quale dantista (per una considerazione complessive delle sue posizioni dantesche, cfr. F.L. Oddo, *Gli studi danteschi di Alberto Buscaino Campo*, in "Nuovi quaderni del Meridione", a. III (1965), n. 9, pp. 98-124), è ricordato come studioso di questioni linguistiche (è amico di Policarpo Petrocchi). A parte le opere di argomento dantesco, pubblica: *Del siciliano insorgimento*. Discorso, Trapani, s.n., 1848; *Ai compilatori del periodico L'Unità della lingua*, ivi, tip. Modica, 1860; *Di ciò che rilevi nel fatto dell'annessione. Breve discorso*, ivi, 1860; *Sull'annessione delle provincie siciliane al Regno italiano. Breve discorso*, ivi, Modica Romano, 1860; *Versi*, Palermo, Pedone Lauriel, 1860; *Il cattolicesimo e la chiesa evangelica. Poche considerazioni*, Trapani, Modica Romano, 1861; *Lettere critiche sui Vocabolari della pronunzia e dell'uso toscano, compilati da P. Fanfani*, [Trapani]-Mazara, ivi, 1863; *Studi vari riveduti ed ampliati*, Trapani, Modica, 1867; *Sulla lingua d'Italia. Lettera*, ivi, Modica Romano, 1868; *Regole per la pronunzia della lingua italiana. Compilate sulle opere de' più recenti filologi*, ivi, Romano, 1873; *Un saggio della libertà in Italia sotto il Ministero riparatore. Narrazione documentata*, ivi, Modica Romano, 1877; *Autobiografia*, s.l., s.n., [1880]; *Quistioni di critica religiosa*, Trapani, Modica Romano, 1880; *Questioni di fonologia discorse col prof. Policarpo Petrocchi*, ivi, 1880; *Su tutte le cose del Vangelo*

E questa è anche l'opinione di Nunzio Vaccalluzzo. Egli parla dapprima di Beatrice come di "una bella fanciulla fiorentina"⁷². In un secondo momento, pur ricordando che Beatrice è la donna amata da Dante, le riconosce, a partire dagli ultimi canti del *Purgatorio*, una funzione allegorica ben precisa, quella di simbolo della sapienza divina⁷³.

Abbastanza argomentate sono poi le posizioni di Ludovico Perroni-Grande. Egli sostiene che Beatrice costituisce per Dante una guida dal 1274, anno del loro primo incontro in casa Portinari, fino al giorno della sua morte, il 9 giugno 1290⁷⁴; la realtà storica di Beatrice sarebbe poi confermata dal sonetto di Guido Cavalcanti *I' vegno 'l giorno a te 'nfinite volte*⁷⁵ come pure dal verso 74

di Luca. Lettera, ivi, s.n., 1883; *Sul clericalismo e il potere temporale dei papi. Lettera a' compilatori della Civiltà cattolica*, Firenze, Le Monnier, 1887; *Poesie varie*, Palermo, Vena, 1889; *Spigolature guicciardiniane*, Trapani, Messina e c. succ. Modica Romano, 1892.

⁷² N. Vaccalluzzo, "Vittime" nella *Divina Commedia*. Manfredi, Catania, Giannotta, 1900, p. 5. Vaccalluzzo, nato a Leonforte il 2 gennaio 1871, compie gli studi secondari classici ad Acireale e gli universitari a Catania, laureandosi in Lettere. Datosi all'insegnamento, è dapprima docente presso il Liceo Ginnasio "Spedalieri" di Catania, quindi al "Cutelli" della stessa città. Dirige la Biblioteca "V. Bellini" di Catania. Svolge un'intensa attività critica, pubblicando: *L'arte nella similitudine. Saggio di studi storico-estetico nella prosa italiana*, Catania, Galati, 1894; *Galileo letterato e poeta* [segue] *Appendice e Le rime inedite di Vincenzo Bellini*, ivi, Giannotta, 1896; *Vittorio Alfieri e il sentimento patriottico di Giacomo Leopardi*, Messina, Toscano, 1898; *Il plenilunio e l'anno della visione dantesca*, Trani, tip. Vecchi, 1899; *Le fonti del Catone dantesco*, Torino, Loescher, 1902; *Un poeta siciliano, Alfio Belluso (1855-1903): Commemorazione*, Catania, Giannotta, 1904; *L'opera poetica di Vitt. Alfieri: scelta di tragedie e di poesie minori*, Livorno, Giusti, 1908; *Galileo Galilei nella poesia del suo secolo: raccolta di poesie edite e inedite, scritte da contemporanei in lode di Galileo*, Palermo, Sandron, 1910; *Saggi e documenti di letteratura e storia*, Catania, Galatola, 1924.

⁷³ Id., *Anchise e Cacciaguida*, in *Dal lungo silenzio. Studi danteschi*, Messina, Muglia, 1903, pp. 46-49.

⁷⁴ L. Perroni-Grande, *Letterine dantesche*, Messina, Trimarchi, 1900, p. 31. Nato a Messina il 9 ottobre 1857, Ludovico Perroni-Grande insegna storia e geografia nelle scuole tecniche della sua città. Si devono a lui vari saggi danteschi: *Le annotazioni di G.L. Passerini alla Commedia di Dante*, Firenze, Olschki, 1900; *Appunti danteschi. A proposito di un nuovo commento alla Divina Commedia*, Messina, tip. dell'Operaio, 1900; *Un astronomo dantofilo del Cinquecento*, ivi, Trimarchi, 1900; *P. Maurolico. Professore dell'Università messinese e dantista. Appunti*, ivi, tip. D'Amico, 1900; *Saggio di bibliografia dantesca*, ivi, Saya e Anastasi, 1902-1904; *A proposito di una traduzione della Divina Commedia in siciliano*, ivi, D'Amico, 1904; *Per la varia fortuna di Dante e per la storia della cultura a Messina nel secolo XV*, ivi, Nicastro, 1904; *Notizie sulla varia fortuna di Dante a Messina*, ivi, Muglia, 1907. Publica altri lavori di carattere saggistico: *Per una celebre avvelenatrice siciliana del secolo XVII e pei mss. del p. Gius. Cuneo*, Messina, D'Amico, 1903; *Curiosità letterarie e storiche*. 1° serie, ivi, 1904; *Notizia di studi su Antonello da Messina*, ivi, Muglia, 1904; *Notizie sull'apertura a Messina del banco privato di Antonino Mirulla nell'anno 1491*, ivi, D'Amico, 1905; *Elogio di G. Lizio-Bruno*, ivi, 1908; *Tipografi e librai messinesi nel 1° ventennio del secolo XVI: notizie e documenti inediti*, ivi, Nicastro, 1908; *Pagine di storia siciliane, ordinate e postillate*, con pref. di G.A. Cesareo, Palermo, Trimarchi, 1910.

⁷⁵ Id., *Un sonetto di Guido per la morte di Beatrice (Appunti per la biografia di Dante)*, Messina, Muglia, 1901, p. 32. Su questo sonetto vd. L. Vivetti, *Il sonetto a Dante di Guido Cavalcanti "I' vegno il giorno a te..."*, Torino, Sei, 1962.

del XXX canto del *Purgatorio* (*Come degnasti d'accedere al monte?*), in cui Beatrice rimprovera Dante "dell'indugio e della tardanza con cui egli veniva lassù; del lungo tempo che egli aveva fatto trascorrere prima di lasciare gli altri amori e di ritornare al culto e all'amore di lei estinta, ma ridente e felice nel regno dei cieli; dell'esitanza, infine, e implicitamente, che egli aveva avuto nel seguire Virgilio"⁷⁶. Ma Perroni-Grande ammette anche la duplice natura di Beatrice, ora figura reale, ora personaggio allegorico, simbolo della teologia.

Un gruppo di studiosi analizza Beatrice in rapporto a Francesca da Rimini, come, in alcuni casi, fa De Sanctis. Niccolò Carollo, così, mette in evidenza l'amore di Dante per Beatrice, un amore profondo, imperituro, molto simile al sentimento che Paolo nutre per Francesca e, al tempo stesso, ritiene Beatrice simbolo di sapienza:

Certo lo splendore è preso per significare la sapienza: Qui docti fuerint fulgebunt quasi splendor firmamenti (Dan, XII, 3); e Dante nel XXXI, 139, del Purg. chiama Beatrice: *isplendor di viva luce eterna*, perché "la divina sapienza, nota Portirelli, è nelle sacre scritture chiamata *candor* (greccamente *splendor*, nota Tirino,) *lucis aeternae*"⁷⁷.

Scorge invece un contrasto fra Beatrice e Francesca Ernesto Anzalone, che vede comunque in Beatrice la donna amata da Dante ed insieme il "simbolo di eterna bellezza e d'infinita perfezione, la beatrice delle genti"⁷⁸.

Discorre di Beatrice in contrapposizione a Francesca pure Salvatore Romeo.

⁷⁶ Id., *Come degnasti d'accedere al monte?*, in *Note dantesche*, Messina, Muglia, 1897, pp. 24-5.

⁷⁷ N. Carollo, *Perchè Francesca e Paolo indivisi nel cerchio secondo dell'Inferno*, Alcamo, Francesco Spica editori, 1891, p. 160. Nato a Paceco (Trapani) l'8 maggio 1865, Carollo viene nominato, molto giovane, professore di Lettere nel Ginnasio "Mario Pagano" di Maratea. È poi bibliotecario della Biblioteca Comunale di Alcamo, dal gennaio 1888 al 28 febbraio 1894, ed insegnante, dal 1° ottobre 1893 al 1902, nel R. Ginnasio di Alcamo. Come titolare di Lettere italiane nei R.R. Istituti Tecnici, insegna quindi ad Agrigento. È studioso di Dante (oltre al testo citato, possiamo ricordare *La prescienza del futuro e la ignoranza del presente ne' dannati di Dante*, Trapani, tip. Gervasi Modica, 1897) ma anche autore di versi (*Il culto pel Tasso in Sicilia*, ivi, 1895; *Poemetto nuziale*, Palermo, tip. del Giornale di Sicilia, 1897). Publica ancora, nel 1891, *Precetti elementari su l'arte di scriver lettere* (ad uso dei ginnasi) e, nel 1893, *Versioni metriche italiane di poesie francesi* (Trapani, Gervasi Modica). Collabora a "La Trinacria" di Alcamo ed è anche un apprezzato conferenziere.

⁷⁸ E. Anzalone, *Qualche nota ancora all'Inferno*, Catania, Galati, 1902, p. 17. Anzalone, nato a Castrogiovanni il 3 marzo 1880, si laurea in Lettere a Catania, quindi si perfeziona nell'Istituto di studi superiori di Firenze, intraprende la carriera di insegnante e pubblica vari saggi di critica letteraria, in alcuni casi testi di conferenze: *Appunti orazioni*, Castrogiovanni, Scandalato, 1903; *Dante e Pier Damiano: saggio*, Acireale, tip. Orario delle Ferrovie, 1903; *Sulla poesia satirica in Francia e in Italia nel sec. XVI*, Catania, Musumeci, 1905; *Il canto 25° dell'Inferno detto al circolo di cultura di Castrogiovanni*, Caltanissetta, Petrantoni, 1906; *Giosuè Carducci: discorso*, Castrogiovanni, Scandalato, 1907; *Edm. De Amicis: discorso*, Caltanissetta, Petrantoni, 1908; *Sullo svolgimento del concetto dell'arte*, Roma, Tip. Tiberina, 1909.

Egli sostiene, nel 1893, che Beatrice è un simbolo, mentre Francesca è donna⁷⁹. Nel 1898 puntualizza che Beatrice, nella *Commedia*, rappresenta la fede e la carità. Ma Beatrice è, nella *Vita nuova*, una donna, tanto più che "tutt'i personaggi simbolici di Dante adoperati nella *Commedia* significano prima d'ogni altro quel che tutti sanno per la storia, e poi quel che vuole il Poeta in grazia dell'allegoria"⁸⁰.

Oppone a Francesca Beatrice, "il simbolo eccelso della virtù e della sapienza"⁸¹, pure Annetta Cerri. Questa, fermamente convinta del carattere educativo dei testi danteschi, giudica Beatrice personaggio storico ed insieme ideale, "che deve trasformarsi in simbolo eccelso di tutte le virtù da lei possedute come donna. E così ispirazione ed arte, affetto e scienza hanno per Dante un solo e identico nome: Beatrice"⁸².

Diversi critici, ancora, considerano Beatrice in relazione alle varie donne dantesche. Maria Pia Michelangeli, per esempio, analizza la figura di Beatrice, paragonandola a Maria e alle altre donne della *Commedia*. Facendo una sorta di bilancio degli studi precedenti sull'argomento, la studiosa dà ormai per certa l'identificazione di Beatrice con la figlia di Folco Portinari nonchè moglie di Simone dei Bardi. Essa però, dopo la morte, assurge al carattere di personaggio allegorico, costituisce l'anima della *Commedia*. E che cosa rappresenta in particolare? Citando passi di Isidoro Del Lungo, di Carducci, di Puccianti, la Michelangeli la ritiene incarnazione della teologia o della scienza sacra, della rivelazione, della fede, della chiesa. Merita di essere precisato, in particolare, il rapporto che lega Beatrice a Matelda:

accoglierei la congettura del Borgognoni, che designa donna, la quale veramente ricondusse il poeta a Beatrice; e con questa interpretazione storica concilierei l'allegorica del Fornaciari. Crederei dunque che nella Matelda si dovesse riconoscere quella gentildonna, che consigliò il poeta a *prendere per materia del suo parlare sempre mai quello che fosse loda di quella gentildonna* (Beatrice); e che in essa il poeta simboleggiasse la filosofia scolastica, trapasso dalla scienza umana (Virgilio) alla divina (Beatrice)⁸³.

⁷⁹ S. Romeo, *La Madonna di Dante*, Catania, Giannotta, 1893, p. 30. Salvatore Romeo, sacerdote, pubblica anche: *Sul principio della libera concorrenza nei rapporti di applicabilità al regime annonario di Catania*, Catania, Sciuto, 1850; *Vita e culto di S. Agata*, ivi, Galatola, 1888.

⁸⁰ Id., *Prolegomeni alla Divina Commedia*, Catania, Galati, 1898, p. 28.

⁸¹ A. Cerri, *Il poema di Dante nella scuola normale italiana*, in *Dante, Alfieri, Petrarca: tre commemorazioni*, Palermo, Fiore, 1905, p. 37. Nello stesso anno Annetta Cerri, insegnante, dà alle stampe la *Commemorazione di Luigi Sampolo* (Palermo, Virzi).

⁸² Id., *Il poema di Dante nella scuola normale italiana* cit., p. 27.

⁸³ M.P. Michelangeli, *La donna nella Divina Commedia*, Messina, tip. dei Tribunali, 1898, p. 88. Insegnante nel R. Ginnasio "E.Q. Visconti" di Roma, la Michelangeli è autrice di vari testi letterari, sia di carattere creativo, che critico: *Primi canti*, con pref. di G.A. Costanzo, Acireale, tip. Donzuso, 1890; *Il Pessimismo nei poeti italiani precursori del Leopardi*, Catania, Galatola, 1895; *Letteratura contemporanea - Saggio I* (G. Cimbali), Roma, fratelli Pallotta, 1898; *La donna nella poesia del Medio Evo*, Catania, tip. Perrotta, 1900; *In Sicilia - poesia popolare e poeti dialettali*, Napoli, tip. D'Auria, 1900; *Verso l'Ertà*, Catania, Giannotta, 1900.

Anche Giuseppe Ciuffo scrive un saggio sulle varie donne del poema, *La donna nella Divina Commedia*, in cui possiamo leggere interessanti osservazioni sulla figura di Beatrice. Essa viene reputata una donna reale, Beatrice Portinari appunto, che nella *Vita nuova* viene trasfigurata misticamente fino a diventare un simbolo "santo che i cieli e la terra rischiarano della sua luce, e tiene sotto di sé le scienze umane e la fede, la vita civile e la vita contemplativa, l'uomo e le sue creature celesti"⁸⁴. Ciuffo, guidato sicuramente da una ideologia romantica, attribuisce a Beatrice il merito di aver nobilitato Dante, di averlo "condotto alla morale ed alla religione"⁸⁵, fino a quando, nel Paradiso terrestre, Beatrice appare incarnare la famosa triade giobertiana del vero (religioso), del bello, del buono e cioè "Beatrice simbolo forse della Teologia, Beatrice la bella donna del suo cuore, Beatrice colei che redime Dante, anzi l'umanità intera, dal vizio, dalle aspirazioni basse della terra"⁸⁶.

Considera Beatrice in rapporto ad altre creature femminili del poema anche Giovanni Pascoli. Egli, infatti, identifica Beatrice con la sapienza, a cui giunge Dante, dopo essere stato davanti a Matelda, che è l'arte, cioè la poesia (il recarsi da Matelda significherebbe per Dante diventare e poi essere poeta). Pascoli esamina poi dettagliatamente il ruolo di Beatrice nella *Vita nuova*, preludio del poema: la assimila al numero nove, perché è un miracolo di Dio. È comunque, prima della morte, una donna reale, la donna amata da Dante. (Completamente trasfigurata dopo la morte, essa giganteggerà nella *Commedia*). Pascoli ritiene che Beatrice rappresenti la speranza agognata dai beati e quindi, come Rachele, la *speranza della contemplazione di Dio*, cioè la sapienza, quella sapienza che le anime del Limbo desiderano ma non conoscono. Pascoli, inoltre, individua una relazione pure fra Beatrice e Maria: ci sono due modi di filosofia: uno minore, che è proprio delle varie Intelligenze (il cui simbolo è Beatrice), l'altro è proprio di Dio, incarnato da Maria. Questa, in sostanza, come simbolo, "comprende Beatrice, come la filosofia, ossia l'amor della sapienza, comprende la sapienza; o come la Filosofia di Dio comprende quella degli uomini"⁸⁷. Beatrice, ancora, Lucia e Maria, rappresentano le tre virtù teologali, fede, speranza, carità e sono la sapienza, la grazia e la misericordia. Più avanti Pascoli precisa che Beatrice ha carattere simbolico nella *Commedia* mentre, nel *Convivio*, Dante le riassegna il ruolo di donna amata (per Pascoli Beatrice o Bice è realmente una fanciulla fiorentina che Dante ama fin da bambino) e dà ad un'altra "il suo sacro

⁸⁴ G. Ciuffo, *La donna nella Divina Commedia*, in *Nel VI centenario della visione dantesca. Le scuole secondarie di Palermo*, Milano-Palermo, Sandron, 1900, p. 42. Si devono a questo critico un altro saggio dantesco (*La visione ultima della Vita nova, genesi interna della Divina Commedia*, Palermo, tip. Lo Casto, 1899) nonché dei testi narrativi (*Arte e blasone. Racconto contemporaneo*, Milano, Civelli, 1875; *Amor di donna. Novella storica*, Pavia, Bizzoni, 1879).

⁸⁵ Id., *La donna nella Divina Commedia* cit., p. 43.

⁸⁶ Ivi, p. 44.

⁸⁷ G. Pascoli, *Sotto il velame. Beatrice beata*, in *Prose*, vol. II, *Scritti danteschi*, a cura di Augusto Vicinelli, Milano, Mondadori, 1952, p. 739.

uffizio di sapienza"⁸⁸. Non si deve scorgere in questa dichiarazione una contraddizione in quanto

Anche Beatrice prima del Convivio era simbolo di sapienza, anche i suoi occhi facevano vedere il paradiso: era lei quel che poi fu la donna gentile. Ma Dante de' suoi simboli fa quel che vuole. Nel Convivio mostra di non ricordarsi più che Beatrice era la sapienza; nella lettera a Moroello, finge di non saper più che le assidue meditazioni erano figurate negli occhi e riso e amor d'una donna. [...] gli occhi e il riso di Beatrice, nel terzo regno, sono tal quali gli occhi e il riso della donna gentile del Convivio; ma che ci abbiamo a veder noi? È la stessa donna, ma Dante vuol che sia un'altra; lo stesso amore, tre volte, per buona metà, almeno, della Vita Nova, per il Convivio, per la Commedia; eppure Dante dice che furono tre, e che il secondo nacque in opposizion del primo, e il terzo in contrasto del secondo⁸⁹.

Altro argomento discusso, in Sicilia, è il rapporto fra Virgilio e Beatrice. Molto spesso, fra i due, è intravista una certa complementarietà. Per Vittorio Graziadei, per esempio, Beatrice è la donna amata da Dante nella sua giovinezza, appartenente al gruppo di nuovi fiorentini proveniente da Fiesole (Graziadei, in pratica, non identifica Beatrice con la figlia di Folco Portinari). Unendosi in cielo con lei, Dante cerca di risollevarsi dalla perdizione in cui è caduto. Ma Beatrice può svolgere questo suo compito solo insieme a Virgilio. Grazie dunque a Virgilio, la sapienza umana, e a Beatrice, la sapienza divina, Dante personaggio compie il suo viaggio di purificazione. E Dante poeta reputa Virgilio e Beatrice, simboli "ma insieme e anche più [...] persone"⁹⁰, che "si affrettano a rassicurarlo, a sgombrargli l'animo da ogni ubbia, a lodarlo perfino, o quasi

⁸⁸ Id., *La Mirabile visione abbozzo d'una storia della Divina Commedia* [1901], ivi, p. 1016.

⁸⁹ Ivi, pp. 1079-80. Su Pascoli critico di Dante cfr.: G. Capecci, *Gli scritti danteschi di Giovanni Pascoli con appendice di inediti*, Ravenna, Longo, 1997; F. Lanzara, *Pascoli e Pietrobono geniali interpreti di Dante*, in *Per il VII centenario della nascita di Dante*, "Palestra", IV, 1965, 4-5, pp. 244-72.

⁹⁰ V. Graziadei, *Lo sdegno di Dante*, Palermo, Reber, 1904, p. 51. Vittorio Graziadei nasce a Milano nel 1857. Si laurea in Lettere a Torino, dove inizia ad insegnare nel R.Istituto Internazionale e poi nel Circolo Filologico; passa quindi all'Istituto di Belle Arti di Firenze, ricopre la cattedra di Storia della stessa città ed infine è docente di Lettere nel Liceo di Palermo. Nel 1884 sposa Clelia, la figlia del generale Garibaldi ma il matrimonio ha poca durata. Collabora a varie riviste letterarie ed è assiduo redattore del Bollettino della Società Africana (Sezione fiorentina). Muore a Napoli il 19 luglio 1926. Ha lasciato varie pubblicazioni di critica letteraria: *La parte di Cavour*, Torino, Manzoni, 1886; *Alma sdegnosa. Studio dantesco*, Firenze, Rassegna nazionale, 1887; *Il pianto e il riso in Omero. Studio*, Roma, Società laziale, 1890; *Renzo Tramaglino. Giouvanin Boungee, ecc. ecc. Divagazioni*, Palermo, tip. Castellana, 1893; *Inaugurazione del monumento a Dante nell'atrio del liceo Vittorio Emanuele in Palermo*, 6 maggio 1900. *Discorso*, Palermo-Milano, Sandron, 1900; *La serva di don Abbondio*, Palermo, Reber, 1903; *Un sonetto di Vitt. Alfieri: conferenza*, ivi, 1903; *Pasquino in Sicilia nel 600 e nel 700*, ivi, Sandron, 1907. Traduce, insieme a G.B. Del Lago, *La storia della Sicilia nell'antichità*, fasc. 12, Torino, Clausen, 1906.

a rimproverarlo pei suoi dubbi meticolosi — che è forma di approvazione e di lode indiretta, efficacissima”⁹¹.

Che Beatrice e Virgilio siano da un lato personaggi reali, dall'altro simboli era stata pure la convinzione di Matteo Ardizzone⁹².

Molto utili a chiarire le connessioni fra Virgilio e Beatrice, considerati simbolicamente, sono inoltre le parole di Giovanni Longo-Manganaro:

Nella *Commedia* la teologia non combatte la filosofia, anzi questa compie quella: Beatrice infatti non combatte Virgilio; gli sta sopra, è vero, ma a lui ricorre per la salvezza di Dante, [...] Beatrice dunque teologia scese dal suo *beato scanno* e lasciò per l'inferno le sue vestigia per andare a Virgilio, alla ragione umana [...] Con ciò l'Alighieri ha voluto dimostrare che dove finisce la scienza umana comincia la divina, senza della quale il viaggio rimarrebbe interrotto e perciò l'anima non potrebbe [...] raggiungere la [...] beatitudine del paradiso. [...] Dante colla fiducia che Beatrice ha di Virgilio, vuole intendere che, se la scienza umana deriva dalla divina che la muove e regge, pur la divina ha bisogno dell'umana per la quale si rileva. Dunque teologia e filosofia non si combattono, non si escludono; Dante ama la bella Beatrice, [...] la teologia, ed ama pure la filosofia, [...]”⁹³.

Trait d'union fra Beatrice e Virgilio è comunque Dante:

I protagonisti della *Commedia* sono tre, Dante, Virgilio, Beatrice: questa trasfigurata è la suprema rappresentazione della civiltà dell'età di mezzo, Virgilio nobilitato da mago passa a rappresentare l'evo antico e la sua civiltà. Tra l'antichità grande, austera e il medio evo, sorto dalle rovine di quella, tra Virgilio e Beatrice, i due simboli eterni delle due civiltà l'antica gloriosa e la medievale rude e fondata sulle tradizioni classiche, Dante rappresenta l'uomo, il genere umano, *fuor di strada* che accompagnato dalla Ragione va alla fede, da Virgilio a Beatrice, poichè ragione

⁹¹ Id., *Lo sdegno di Dante* cit., p. 111.

⁹² M. Ardizzone, *I personaggi di Virgilio e di Beatrice nella Divina Commedia*, in *Letteratura, Arte e poesia*, Palermo, tip. del Giornale di Sicilia, 1879. Matteo Ardizzone, nato a Palermo il 20 novembre 1829, fratello di Girolamo, è professore di Letteratura latina nell'Università di Palermo. Pubblica numerosi saggi critici (*Il pianto di Rachele e il trionfo di Costantino*, Palermo, Lao, 1852; *Dell'utilità della poesia e delle cagioni della sua decadenza in Italia*. Discorso, ivi, Giornale di Sicilia, 1858; *Dell'immaginazione. Capitoli due*, ivi, 1867; *Dell'origine della lingua italiana*, s.l., s.e., 1867; *Sull'importanza della lingua latina e sul modo come debba essere insegnata*, Palermo, tip. del Giornale di Sicilia, 1874; *Del teatro greco e delle sue relazioni col teatro latino*, ivi, Amenta, 1876; *Studi letterari*, ivi, 1876; *Studi sopra Catullo, Tibullo e Propertio*, ivi, Lao, 1876; *Del ridicolo e delle sembianze che assume nell'arte e nella letteratura*, ivi, tip. del Giornale di Sicilia, 1877; *La Farsaglia di Lucano. Dissertazione*, ivi, 1880; *Studi sulla letteratura italiana del secolo XVII. Parte I. Poesia*, ivi, 1881; *Della lingua in cui composero i poeti siciliani del secolo XIII*, ivi, 1882; *Studio sull'Eneide di Virgilio*, ivi, Lao, 1886) e alcune opere in versi (*Poesie edite ed inedite*, Palermo, s.e., 1862; *Crispus et Zanata. Poema*, ivi, Lao, 1876; *Le esequie a Vittorio Emanuele celebrate in Palermo. Poema lirico*, ivi, tip. Giornale di Sicilia, 1878; *Versi*, ivi, 1881).

⁹³ G. Longo-Manganaro, *La superbia di Dante*, Messina, tip. del Progresso L. De Giorgio, 1901, pp. 35-6.

dominò l'evo antico e fede e misticismo l'età di mezzo. Tra quei due Dante è l'uomo o in generale tutta l'umanità in lui impersonata [...] ⁹⁴.

Ma Beatrice è, anche per questo autore — senza alcun dubbio —, la donna reale amata da Dante, protagonista della *Vita nuova*, saldamente collegata alla *Commedia*:

In quella *mirabile visione* [della *Vita nuova*] la donna reale si dispogliò di sue mortali spoglie e trasumanata addivenne ideale, puro spirito, simbolo e questa fu poi la donna, che col suo sorriso attrasse Dante di cielo in cielo nel *Paradiso*. [...] *Convivio* e la *Vita nuova* sono dunque una continuazione del pensiero di Dante, e tutte e due le opere mettono capo alla *Commedia*, in cui la Beatrice vera, reale diventò idea e simbolo, termine ultimo dei pensamenti del poeta teologo [...] ⁹⁵.

Mette in evidenza l'intimo rapporto esistente nella *Commedia* fra Beatrice e Virgilio S.C. Romeo, che lega così, strettamente il pensiero politico di Dante alla sua sfera affettiva ⁹⁶. Secondo Romeo Dante, nel corso della sua esistenza, ha avuto tre amori: la Religione, la Monarchia e Beatrice. Per poter dare a questa un posto di primo piano all'interno del poema, la identifica con la religione e la sapienza cristiana. Ecco dunque che nell'ultima parte del *Purgatorio*, segnatamente a partire dal XXX canto, Beatrice non è più una donna reale, la figlia di Folco Portinari, ma si è trasumanata, è diventata un simbolo. Analogamente, Virgilio è simbolo della filosofia e perciò della monarchia, che si regge sopra di essa. E come la monarchia romana è stata preparazione a quella di Cristo, così Virgilio conduce Dante a Beatrice, cioè la scienza umana porta alla teologia. Ed, ancora, allo stesso modo, il Monarca ed il Papa, le due guide dell'uomo, lo indirizzeranno alla doppia felicità, in terra e in cielo.

Pure Giovanni Rizzacasa D'Orsogna individua strette relazioni fra Beatrice e Virgilio. Costoro rappresenterebbero, rispettivamente, la scienza umana e la sapienza divina ⁹⁷, che, complementariamente, accompagneranno Dante per i

⁹⁴ Ivi, p. 187.

⁹⁵ Ivi, p. 161.

⁹⁶ S.C. Romeo, *Il "Veltro" di Dante*, Catania, tip. Galati, 1903, pp. 6-9. S.C. Romeo, professore, pubblica anche i *Prolegomeni alla Divina Commedia esposti a' giovani delle scuole secondarie superiori* (1898).

⁹⁷ Giovanni Rizzacasa D'Orsogna puntualizza pure che Virgilio rappresenta "lo studio e la poesia" e Beatrice "l'amore e la scienza divina dell'universo" (G. Rizzacasa D'Orsogna, *La cronologia quale materia di scienza astronomica nella Divina Commedia*, Palermo, tip. Virzì, 1910, p. 17). Rizzacasa D'Orsogna, nato in Abruzzo nel 1832, si dedica ben presto all'insegnamento, assumendo in seguito la carica di direttore della scuola tecnica di Cefalù. Collabora al "Giornale dantesco" e pubblica vari saggi critici su Dante, tra cui ricordiamo: *La Concubina di Titone antico nel canto IX del Purgatorio vv. 1-12. Nuova Interpretazione*, Torino, Unione tipografico-editrice, 1900; *La foce che quattro cerchi giugne con tre croci nel 1° del Paradiso*, Sciacca, Guadagna, 1901; *Se Dante fu il precursore di Copernico (Paradiso, XXII, 143-144): nuova interpretazione*, ivi, 1903; *La cronologia nella Divina Commedia*, Palermo, Vena, 1905; *La data della visione dantesca*, Sciacca, Gua-

regni dell'oltretomba fino alla salvezza. Ma Beatrice è sicuramente una donna reale: Rizzacasa d'Orsogna discute infatti dettagliatamente sulla data della sua nascita e della sua morte⁹⁸. E Virgilio e Beatrice sono, altresì, "la poesia e l'amore, [...] l'ideale della mente e il desiderio del cuore"⁹⁹. Ed, ancora, Beatrice — presa isolatamente — ha altri significati:

Dunque Beatrice, che come i cieli era "Un nove, cioè un miracolo, la cui radice è solamente la mirabile Trinitade" doveva, nella sua *generazione*, aver avuta tutta la virtù che *perfettissimamente* spirano insieme i nove cieli¹⁰⁰.

I rapporti fra Beatrice e il cielo sono, ancora, messi in rilievo da E.G. Boner. Questi comincia con il far notare come il cielo appaia a Dante più bello grazie al ricordo della donna amata, che non è altro che "cosa venuta / Di cielo in terra a miracol mostrare". Precisa che sotto i migliori auspici delle stelle inizia l'amore per Beatrice, che, da morta, sempre più splendente man mano che il cammino ascendente si compie, continua "il suo compito elevatore"¹⁰¹ descritto passo passo nei vari cieli. Beatrice, dunque, è donna reale ma è anche il simbolo della filosofia.

Non si notano, in sostanza — all'ingresso del Novecento —, grandi cambiamenti nella concezione di Beatrice, giudicata, dagli studiosi più avveduti, donna e, contemporaneamente, simbolo della scienza divina. Due tesi, però, si distaccano da quelle finora esaminate, quella di Virgilio Saccà e quella di Maria Grazia Parrinello. Virgilio Saccà conferma decisamente la realtà storica di Beatrice, da identificare con la figlia di Folco Portinari, e polemizza con tutti i critici che ne hanno voluto fare soltanto un simbolo. Asserisce comunque che, in certo qual modo, nella *Divina Commedia*, Beatrice ha pure la

dagna, 1906; *Appunti sulla Divina Commedia commentata da Fr. Torracca*, Palermo, Virzì, 1908; *Ancora per il 1301: risposta ad uno studio del prof. V. Cian, col titolo Ancora per il 1300*, ivi, 1911; *La luna nella Divina Commedia: tre nuovi studi di astronomia dantesca*, ivi, 1912; *Il veltro di Dante: nuovissima interpretazione*, ivi, 1913; *Urania e Clio, ovvero l'ammirabile concordanza dell'astronomia e della cronologia nella Divina Commedia*, ivi, 1914. Scrive pure dei lavori più direttamente legati alla sua attività didattica (*Esercizi di composizione per le scuole secondarie*, Foggia, tip. dell'Unione, 1881, 4 v.; *Del riordinamento degli studi tecnici (Risposta di quesiti del Ministero)*, ivi, tip. Cardone, 1885; *La scuola secondaria, la sua crisi in Germania, in Francia, in Italia e la sua evoluzione storica*, Marsala, tip. Giliberti, 1894) e testi poetici (*Africa maledetta, ovvero il ritorno di un capitano prigioniero. Versi*, Sciacca, tip. Barone e figli, 1897; *Alla pace dei popoli: inni tre*, ivi, Guadagna, 1906; *I canti dell'odio*, Palermo, Virzì, 1915; *Verso la vittoria: inno secondo*, ivi, 1915).

⁹⁸ Id., *La cronologia quale materia di scienza astronomica* cit., pp. 22-3.

⁹⁹ Id., *Dante e l'Almanacco di Profazio Giudeo*, Palermo, Virzì, 1909, p. 14. Lo stesso concetto Rizzacasa D'Orsogna esprime in: *La data della visione dantesca. Capitolo III nel libro di prossima pubblicazione "L'Astronomia di Dante"*, Sciacca, Guadagna, 1906, p. 12.

¹⁰⁰ Id., *La cronologia quale materia di scienza astronomica* cit., p. 25.

¹⁰¹ E.G. Boner, *La poesia del cielo da Guittone al Petrarca*, Messina, tip. Nicastro, 1904, p. 38.

funzione di simbolo dell'amore, inteso "nel suo più largo senso divino ed umano, l'amore sublimazione delle anime e dei cuori, l'amore scintilla dominatrice del creato"¹⁰².

Maria Grazia Parrinello, poi, vede in Beatrice "il modello di donna tenera, affettuosa, il cui sorriso conforta, la cui parola anima e salva dall'abisso"¹⁰³.

Testimoniano, in definitiva, questi due ultimi studiosi, come il dibattito sull'identità di Beatrice sia, nel primo decennio del '900, ancora aperto¹⁰⁴.

CINZIA GALLO

¹⁰² V. Saccà, *Madonna Beatrice*, Messina, tip. D'Amico, 1901, p. 16. Virgilio Saccà nasce il 3 ottobre 1869 a Messina e qui muore durante il terribile terremoto del 28 dicembre 1908. Letterato, segretario dell'Accademia Peloritana, pubblica vari lavori: *L'icona dell'Addolorata*. Romanzo, Messina, tip. Nicotra, 1892; *Un'icona di Antonello*, ivi, tip. D'Amico, 1893; *La questione sociale nella letteratura*, ivi, 1894; *Una Madonna del Gagini*, ivi, tip. Nicotra, 1897; *Il poema mistico*, ivi, 1897; *Studi critici sul Duomo di Messina*, ivi, tip. D'Amico, 1898; *La cattedra di belle arti nella Università di Messina*, *Studi e ricerche*, ivi, 1900; *Nel 350. anniversario dell'Ateneo messinese*. *Studi critici*, ivi, tip. Nicotra, 1900; *Saro Cucinotta, poeta*, ivi, D'Amico, 1902; *Di Pietro Inzoli e dell'opera sua*, ivi, 1905; *Per la scuola: conferenza*, ivi, Filomena, 1905; *Curiosità storiche, tratte dalla Tavola pecunaria di Messina*, ivi, D'Amico, 1906; *Leggendo Dante: appunti di critica dantesca*, ivi, 1906; *Michelangelo da Caravaggio, pittore: studi e ricerche*, ivi, 1906; *Note storiche*, ivi, 1906; *Piccola storia del risorgimento italiano e prime nozioni di geografia e diritti e doveri*, ad uso della 3. elementare, 4. ed., ivi, Trimarchi, 1907.

¹⁰³ M.G. Parrinello, *L'anima di Dante. Studio su la "Divina Commedia"*, Palermo, Amoroso, 1909, pp. 47-8. Di Maria Grazia Parrinello ricordiamo anche: *Dai miei quaderni: note educative*, Palermo, Vena, 1908.

¹⁰⁴ E la discussione sul personaggio di Beatrice continua anche in epoca più recente. Lo provano, per esempio, i seguenti saggi: A. Consoli, *Il problema della Beatrice dantesca: personaggio umano, o personificazione allegorica, o figura simbolica?*, in "Luce serafica", XL, 1967, 3, pp. 141-44; U. Liberatore, *Beatrice Portinari*, in *Saggi storico-letterari*, Campobasso, Ediz. Pungolo Verde, 1963; P. Reffienna, *La transfiguration de Béatrice*, in "Bulletin de la Société d'études dantesques du Centre Universitaire Méditerranéen", XIII, 1964, pp. 37-51.

ΑΓΩΓΗ AND RELATED CONCEPTS IN SEXTUS EMPIRICUS*

The problem of belief in Scepticism (do Sceptics believe in something?) has been widely discussed in recent years. By focusing on the concepts of δόγμα, δόξα, φαίνεσθαι and cognate terms, scholars have tried to clarify Sextus Empiricus' attitude to philosophical belief.¹ My aim is to move the spotlight to a different, but closely related, group of terms, namely, ἄγωγή, αἵρεσις, φιλοσοφία. By finding out how Sextus classifies Scepticism within this family of concepts, it should be possible to advance our understanding of what, in Sextus' eyes, it means to be a Sceptic, and what kind of commitment, if any, is involved. I shall focus particularly on the notion of ἄγωγή, which is more or less systematically used by Sextus to describe Scepticism in *PH* 1 and which has never been closely studied.

Do Sceptics have a philosophy?

The first question to arise when reading Sextus Empiricus' work is whether it is possible to speak of a Sceptic 'philosophy'.² A preliminary answer might be in the affirmative if we consider Sextus' words right at the beginning of *PH* 1 and some occurrences of the expression σκεπτική φιλοσοφία attested in *PH*.³

In *PH* 1.1-4 Sextus, who introduces the main difference between 'philosophies', includes Scepticism as a philosophy:⁴

* Questo articolo è una versione rivista e corretta della mia tesi M.Phil di Cambridge. Un grazie sincero a Walter Cavini, David Sedley ed Aldo Brancacci, per la saggezza e l'*humanitas* con cui hanno sostenuto il mio lavoro.

¹ The epistemological commitment of Sextus' Scepticism has been treated especially in Burnyeat [1980a] and Barnes [1983b]. But see also Sedley [1983], 21, n. 67, Frede [1987], Barney [1992] and Striker [1996b], 142-3.

² On the same question see Striker [2001], 114: 'if Sceptics are investigators who have no answers to propose, in what sense do they count as philosophers?'

³ *PH* 1.4, 5, 236; 2.6, 9 (in the last case Sextus uses the adjective ἐφεκτική).

⁴ All the English translations of *PH* are by Annas and Barnes [1994], unless otherwise indicated.

[1] When people are investigating any subject, the likely result is either a discovery, or a denial of discovery and a confession of inapprehensibility, or else a continuation of the investigation. [2] This, no doubt, is why in the case of philosophical (κατὰ φιλοσοφίαν) investigations, too, some have said that they have discovered the truth, some have asserted that it cannot be apprehended, and other are still investigating. [...] [4] Hence the most fundamental philosophies (AB: 'kinds of philosophy') are reasonably thought to be three: the Dogmatic, the Academic, the Sceptical.

Sextus' use of the plural noun φιλοσοφίαι indicates the existence of a plurality of philosophies, in which we should expect to find at least one common point (such that we are entitled to call them by this same noun) and some specific differences. The passage entitles us to recognise two different uses of the word 'philosophy':

a) philosophy as an abstract general term, denoting a philosophical system among others (e.g., Sceptic philosophy, Academic philosophy, etc.);

b) philosophy as an abstract singular term, denoting philosophy as such, in relation to which, or in conformity to which (κατὰ), the different philosophical systems are conducting their investigations.

In contrast to the presumed ('so-called'⁵) philosophies, all of which pretend to know the truth, Scepticism is described as a δύνάμις ἀντιθετική (PH 1.8), that is, the dialectical ability to oppose equipollent appearances, reasoning and thoughts; that ability is applied to dogmatic *logoi* in every field of philosophical investigation. In addition, the difference between dogmatic (so-called) philosophy and Sceptic philosophy is illustrated at PH 1.18:

[18] [...] We do not study natural science in order to make assertions with firm conviction (μετὰ βεβαίου πείσματος ἀποφαίνεσθαι) about any of the matters on which scientific beliefs are held (περί τινος τῶν [...] δογματιζομένων). But we do touch on natural science in order to be able to oppose (ἀντιτιθέναι) to every account an equal account (παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον), and for the sake of tranquillity. This is also the spirit in which we approach the logical and ethical parts of so-called (AB: 'what they call') philosophy.

It seems from this that two aspects are involved in philosophical investigation, one objective (the content) and the other subjective (the attitude of the philosopher). In the study of nature, as well as in logic and ethics, dogmatic philosophy is a strongly convinced assertion about any of the matters dogmatically believed (see PH 1.13-15), while Sceptic philosophy is a dialectical ability to oppose equivalent and opposite dogmatic *logoi*, that is, rash discourses on the nature of things (PH 1.9).

⁵ See the expressions ἡ καλουμένη φιλοσοφία (PH 1.6; 2.1, 12, 205; 3.278), ἡ λεγομένη φιλοσοφία (PH 1.18; 3.1) and the restrictive use of these participles in Sextus. Cf. Pappenheim [1881], 4.

Ἀγωγή and αἵρεσις in Sextus: some statistical and lexicographical remarks

At the end of *PH* 1.4 Sextus expounds the aim of his book by stating that he is going to analyse only the Sceptic philosophy, for the first time described as an ἄγωγή. One of the most significant ways of distinguishing Scepticism from the other philosophies is the opposition between ἄγωγή and αἵρεσις. Except in *PH* 1.16-17 (a 'programmatic' chapter which I shall discuss more extensively later), Sextus never calls Scepticism a αἵρεσις, but always uses this term in connection with the dogmatists; furthermore, he explicitly differentiates Scepticism from philosophical αἵρέσεις (e.g., at *PH* 1.185 and 2.6). In contrast, Scepticism is very often described as an ἄγωγή, especially in *PH* 1 where Sextus' aim is said to be a general account (καθόλου λόγος, at *PH* 1.5) of the Sceptic philosophy, that is, its conception, principles, arguments, criteria etc. In *PH* 2-3 and *M* 7-11, where Sextus introduces the Sceptic specific account (εἰδικὸς λόγος), described at *PH* 1.6 as that 'in which we argue against each of the parts of so-called philosophy', he does not use ἄγωγή. The only three allusions to Sceptic ἄγωγή outside *PH* 1 (at *M* 1.7, 7.29 and 11.257) can be seen as a confirmation of the connection between Sextus' use of ἄγωγή and his general account of Scepticism: for in *M* 7.29 the *phainomenon* is briefly mentioned by Sextus as the Sceptic criterion which has been treated in his work on the Sceptic ἄγωγή (viz. the lost part of *M* corresponding to *PH* 1, that is, expounding the Sceptic καθόλου λόγος), while *M* 11.257 and *M* 1.7 are programmatic linking passages. The former is Sextus' conclusion of his whole philosophical exposition (including the lost first part of *M*)⁶ and the latter is in a programmatic section, probably derived from an ancient source, as Blank [1998] suggests.

The following questions present themselves: What do ἄγωγή and αἵρεσις mean in Sextus' works, and what kind of commitment (if any) is involved? Why does Sextus choose ἄγωγή to denote the Sceptic 'philosophy'? May we attribute a single meaning to ἄγωγή, when used both of Scepticism and of other philosophies?⁷ Are ἄγωγή and αἵρεσις used by Hellenistic philosophies as self-labelling tools, or is this terminology imposed by doxography? I shall try to answer all these questions, starting my analysis from some lexicographical remarks.

The more traditional and broad meaning of ἄγωγή is 'leading', 'guidance', both with a literal connotation (e.g. *X. Eq.* 6.4: ἵππου) and with a metaphorical one (e.g. *Pl. Lg.* 645a: νόμου; *Plb.* 3.8.5: πραγμάτων). In this latter usage we may also include the meaning 'education', 'training', which is very widely

⁶ Bett [1997] suggests that, after the section on skills (probably derived by Agrippa), Sextus adds his own conclusion which 'would remind the reader of the general purpose of the work' (255).

⁷ Apart from three occurrences in *M* 11.177-9, which are almost certainly borrowed from Agrippa, Sextus applies ἄγωγή just to Cynics (*PH* 1.145, 150, 153), Cyrenaics (*PH* 1.145, 215) and Arcesilaus' Academy (*PH* 1.232).

attested in both singular and plural (see *PH* 3.245 and *M* 11.189-90, where *παίδων ἄγωγή* concerns the Stoic pedagogical and ethical system). A second meaning of *ἄγωγή* listed by LSJ is 'way of life', used both in the singular and in the plural. But the evidence provided is not particularly convincing for the scope of our investigation (e.g. Marcus Aurelius 1.6, a passage more concerned with Greek education than with the Greek mode of life). In contrast, the use of *ἄγωγή* as 'way of life' is clearly attested only in Christian texts, both the New Testament (e.g. *Tim.* 2.3.10) and Patristic literature (e.g. Iren. *Haer.* 4.38.1, *Ath. Fug.* 11).

Recently, scholars have generally been inclined to interpret Sextus' usage of *ἄγωγή* either as 'way' (Mates [1996], Pellegrin [1997]), or as 'persuasion' in a very weak sense (Annas-Barnes [1994], Blank [1998]), in opposition to *αἵρεσις* taken as 'doctrinal system' or 'sect'. Gucker [1978] argues in favour of a common meaning for *ἄγωγή* and *αἵρεσις*, understood as non-institutional 'schools of thought' as opposed to the more traditional *σχολή* and *διατριβή*, considered as well-organised schools with a founder and a definite *διαδοχή*. Moreover he holds, questionably, that *ἄγωγή* is attested in philosophical contexts earlier than *αἵρεσις*.⁸ Finally, in his study on Medical sects von Staden [1982] describes *αἵρεσις* as a group of people perceived to have 'a clear doctrinal identity' (76), a founder, a strong opposition to the theories of other sects and a 'self-labelling', that is, self-definition by the adherents to the sect. He argues that these features can be found with reference not only to the medical schools but also to the philosophical sects, at least from the 2nd century B.C. (e.g. Polybius, who in 5.93.8 refers to Prytanis as a member of the Peripatetic *αἵρεσις*⁹).

External and internal labelling in Hellenistic Philosophy

A crucial point to be treated is whether terms like *αἵρεσις* and *ἄγωγή* were selected by the adherents of the schools themselves or were invented by later doxographers and historians. The Hellenistic age is particularly interested in the classification of philosophies: a division into ten *αἵρέσεις* is attested at D.L. 1.18,¹⁰ while in 1.19 nine *αἵρέσεις* are named in the list of Hippobotus, author

⁸ I am not persuaded by his argument. He mentions Ter. *Eu.* 263, in which *disciplina* is supposed to translate *ἄγωγή*. Taking for granted that Terence's *Eunuchus* closely translates Menander's *Eunuchus* and that *disciplina* corresponds to the Greek *ἄγωγή*, Gucker infers (at 195-6) that a philosophical usage of *ἄγωγή* is attested from the end of the 4th century B.C. His case seems too weak: firstly, it is based on the assumed absolute correspondence between Terence and Menander's text; secondly, it ignores the fact that *disciplina* was used also to translate *μάθησις*, *ἐπιστήμη*, *παιδεία* and other nouns.

⁹ But Gucker disagrees with the translation of *αἵρεσις* as 'sect' in this passage (172-3).

¹⁰ See Cambiano [1977], 39 and Mansfeld [1986], 315-6 on the controversial formula 'ethical sects'.

of a doxographical work entitled *Περὶ αἰρέσεων*.¹¹ Other books *Περὶ αἰρέσεων* are cited in Diogenes' report: sometimes the noun αἰρέσεις is clearly applied to philosophical sects (e.g. 1.60, on Apollodorus the Epicurean; 2.65, on Theodorus the Atheist), sometimes its sense oscillates between 'sect' and 'moral choice' (e.g. 2.87, on Panetius; 2.92, on Clitomachus).¹²

Whereas in the case of ἄγωγή we do not have strong evidence supporting an internal labelling, αἰρέσεις is more likely to be used within the different schools, independently of doxography. It appears that being a αἰρέσεις involved having doctrines and a founder, that is, a distinct philosophical identity. For example, in D.L. 7.30 the Stoic Zenodotus, pupil of Diogenes of Babylon, exalts the prodigality of Zeno towards his own 'sect'; in Sextus *PH* 3.245 and *M* 11.190, both from sections which assemble much Stoic material, Zeno is presented as αἰρεσιάρχης (otherwise not attested in Sextus); in D.L. 10.2 Epicurus is introduced as the founder of the Epicurean sect by one of his pupils, supposedly Metrodorus. The verb συνίστημι (and connected terms) is widely attested in D.L. to signify the foundation of a philosophical αἰρέσεις (e.g. at 2.109, 4.24, 10.2).

On the other hand, ἄγωγή seems to be used only in doxographical reports where some Hellenistic philosophies (e.g. Sceptics, Cynics and Cyrenaics) are introduced by Diogenes, Sextus and other doxographers as ἄγωγαί, not αἰρέσεις. In Hellenistic and later doxography the critical question is not whether some philosophy is a αἰρέσεις or an ἄγωγή, but whether some supposed philosophy (no matter if called αἰρέσεις or ἄγωγή), is really a philosophy or not. Such a question underlies Hippobotus' classification in D.L. 1.19: 'In his *Περὶ αἰρέσεων* Hippobotus says that there are nine αἰρέσεις and ἄγωγαί'. Although we have no proof that αἰρέσεις and ἄγωγή are not used here as synonyms, we might assume that Hippobotus is intentionally introducing these two different terms in order to designate philosophical groupings: the terminological device could confirm (as I shall argue below) the existence of a well-established conceptual difference between the two kinds of philosophical stance.

Let us consider the discussion of the real nature of Cynicism, whether it was a true philosophy or a simple style of life.¹³ Such a quarrel certainly arose as a consequence of the rivalry among philosophical schools, and then it was inherited by doxography. On the one hand Cynicism is excluded, for example, from Hippobotus' list, but, on the other, it is included among the ten αἰρέσεις at D.L. 1.18. Moreover, its philosophical status is claimed by a Cynic source at 6.103:¹⁴

¹¹ Gigante [1986], 49, puts Hippobotus' *floruit* in the first half of the 2nd century B.C., while Glucker [1978], 176-8, brings it down to the 1st century B.C.

¹² On the oscillation between the two meanings of αἰρέσεις see Mansfeld [1999], 21.

¹³ See Goulet-Cazé [1993] and Branham and Goulet-Cazé [1997].

¹⁴ Unless otherwise indicated, I use Hicks' translation [1958] for passages by Diogenes. For the Greek text I follow Marcovich [1999] edition.

But we will go on to append the doctrines which they held in common – if, that is, we decide that Cynicism is really a philosophy, and not, as some (τινες) maintain, just a way of life (ἐνστάσις βίου).

Here a Cynic doxography, imbued with a Stoic point of view, defends Cynicism as a true philosophical αἵρεσις with a specific doctrinal identity. On the other hand, if we rely on some scholars' argument, which identifies τινες with Hippobotus,¹⁵ we may understand the reason why Hippobotus excludes Cynicism from his list:¹⁶ he considers Cynicism not as a philosophy, but as an institutionalised kind of life (note the use of ἐνστάσις βίου, not of ἀγωγή). The existence of a doxographical tradition which considers Cynicism a mere lifestyle is confirmed by Pseudo-Galen (*De Hist. Philos.* 4), where Cynicism is said to be so called δι' ἐνστάσιν. The Stoic Apollodorus of Seleucia, on the contrary, considers Cynicism a αἵρεσις of great philosophical dignity, to such an extent that it is connected with Stoic philosophy itself, as we read in D.L. 6.104:

For indeed there is a certain close relationship between the two αἵρέσεις (Hicks: 'schools'). Hence it has been said that Cynicism is a short cut to virtue.

The same dispute as to whether Cynicism is a philosophy or not is echoed in Sextus, who considers Cynicism as a philosophy. In *PH* 3.200 the Cynic Crates is said to be a philosopher and in *PH* 1.150 and 153 his ἀγωγή and that inspired by Diogenes of Sinope are introduced as philosophical examples with a clear ethical connotation, alongside Aristippus' ἀγωγή.

Another example of a non-accidental philosophical use of the two terms αἵρεσις and ἀγωγή may be supported by a passage in Diogenes¹⁷ (2.86), whose source probably lies in Cyrenaic doxography. This passage might confirm the existence of a peculiar phase in Cyrenaic philosophy, characterized more by the fact of following Aristippus the Elder's example (as the use of ἀγωγή suggests) than by a particular doctrinal system.

Those then who remained in Aristippus' ἀγωγή (Hicks: 'who adhered to the teaching of Aristippus') and were known as Cyrenaics held the following opinions.

Here Diogenes' source refers to those who started their philosophical career by following Aristippus' way of philosophising; but their original adoption of his ἀγωγή does not exclude the possibility that, afterwards, they became a true αἵρεσις with a specific doctrinal identity, as the use of δόξα (never attested

¹⁵ See Giannantoni [1981], 17 and Gigante [1983], 164.

¹⁶ Brancacci [1992] argues that the reason for this exclusion lies in Hippobotus' interpretation of Cynicism as ἀπὸ Διογένηος, and not ἀπ' Ἀντισθένηος.

¹⁷ The rare occurrences of ἀγωγή in D.L. are so arranged: 1.19 (in Hippobotus' list), 2.86 (on the Cyrenaic Aristippus), 4.51 (on the Cynic Bion); 9.83 (on the fifth trope, corresponding to Sextus' tenth) and 115 (on the Pyrrhonist Timon).

in connection with Aristippus) seems to suggest. This is confirmed by the implication in Aristocles' testimony (*ap.* Eusebius, *PE* 14.18.31) that we should consider Aristippus the Younger, and not the Elder, the actual founder of the Cyrenaic sect.¹⁸ The portrait of Aristippus in D.L. 2 presents many affinities with that of the Cynic Diogenes in D.L. 6 (to such an extent that Aristippus is described as 'royal dog' in 6.66). Aristippus' ἄγωγή and Diogenes philosophical attitude are explicitly presented in ethical terms: their main interest is in practical living, for which physical and mathematical beliefs are useless; furthermore, they are models of self-mastery and freedom. In Sextus' work Cyrenaic philosophy is described as both an ἄγωγή (*PH* 1.215) and a αἵρεσις (*M* 7.190-1). This distinction depends on the different contexts and sources. For at *PH* 1.215 the term ἄγωγή is almost certainly supplied by a Pyrrhonist source whose main interest is, at least initially, to emphasize the similarity between Sceptics and Cyrenaics (that is, their exclusively relying on πάθη), while at *M* 7.190 (where Sextus is relying on a non-Pyrrhonist source, probably the Stoicising Academic Antiochus, as argued by Sedley [1992], 44-56) he is setting out to consider Cyrenaics from the point of view of their doctrine (that is, their whole view on the problem of the criterion), as his use of the term στάσις also suggests.

The testimonies so far introduced on both Cynics and Cyrenaics are drawn from doxographical reports. However, notable new material is added by discussions regarding the Academics. One of the earliest pieces of evidence in favour both of a philosophical usage of ἄγωγή (in connection with Arcesilaus) and of the distinction between ἄγωγή and αἵρεσις is in *P.Herc* 1021.¹⁹ It is known, together with *P.Herc* 164, as *Academicorum Index*, that is, a history of the Academy from Plato to Antiochus of Ascalona which is likely to belong to the genre of Διαδοχαί. Although the authorship is uncertain, we may reasonably suppose that Philodemus, or an Epicurean source very akin to him, is the author of this work.²⁰ In *P.Herc* 1021, XXI 40 ἄγωγή describes the 'itinerant' school of Arcesilaus, the so-called Middle Academy, before Lacydes gave the Academy stability.

τὴν μέσῃν Ἀκ[αδήμει]αν καὶ πλανήτιν οὐδὲν ἦττον τῆς Σκυθικῆς ζω(ι)ῆς
στή[σ]αι τὴν ἀγωγήν ἐξ ἀμφοῖν κεράσαντα καὶ νεωτέρα[ν] ποιῆσαι
καλεῖσθαι.

¹⁸ See Long [1999], 634 and Tsouna [1992], 164. Giannantoni [1990], vol. IV, 179-80, considers Aristippus not the founder of the Cyrenaic school, but a simple model of life, while Döring [1988] traces the essential part of Cyrenaic doctrine back to him. Mann [1996] holds that Aristippus' life is philosophical not because of a specific theoretical system, but because of his calling into question both ordinary views and philosophical theories. On the other hand, in Diogène Laërce, [1999], 364, n. 11, Goulet-Cazé tries to reconcile the idea of 'way of life', traditionally associated with ἄγωγή, with the existence of a body of beliefs.

¹⁹ Further evidence is contained in *P.Herc* 1005, XV 18, on which see Angeli [1988].

²⁰ See Dorandi [1990a] and [1991]. On the structure of *Academicorum Index*, Dorandi [1990b], especially 2414-6.

(He founded) the Middle Academy; and its *ἀγωγή*, which had been no less itinerant than Scythian life, he stabilised by combining it from both (*scil.* Polemo and Arcesilaus) and caused it to be called the 'New' Academy.

The comparison between the Academic *ἀγωγή* and Scythian life could be thought to be evidence for an interpretation of *ἀγωγή* as 'way of life'. But the Scythian simile is used here to qualify not *ἀγωγή* in itself, but its unstable, 'itinerant' character. Undoubtedly, *πλυνήτις* has to be considered an intellectual feature of the Academy, not a reference to a nomadic lifestyle; Philodemus (or his source) here suggests that, under Arcesilaus' leadership, the Academic *ἀγωγή* was intellectually 'undogmatic', that is, free from a strict doctrinal system and as unstable as the life of nomadic Scythians. Lacydes gave stability to the Middle Academy, anchoring it to a definite body of doctrines.

My interpretation of this passage may be confirmed by another piece of evidence in *P.Herc* 1021, XVIII 11-12, where *αἵρεσις* is connected with the traditional system of the Academic school from Plato to Polemo, and again opposed to Arcesilaus' *ἀγωγή*:

τὸ μὲν πρῶτον εἰπ[ὼν] θέσιν ἐπεχείρει κατὰ τὴν ἀπὸ Πλ[ά]τωνός τε καὶ Σπενυσίππου [δια]μείνασαν ἕως Πολέμ[ωνος] αἵρεσιν. [εἶ]τα μετὰ [το]ῦτον παρ[εξ]έβη τὸ τῆς Ἀκ[α]δημεικῆς ἀγωγῆς [ἣ] γέν[ο]ς ἢ σχῆμα τῇ γε δὴ φ[ά]σει [τ]ε καὶ τ[ῇ] διαλύσει.

At first he (Arcesilaus) used to state a thesis and then argue, following²¹ the *αἵρεσις* running from Plato and Speusippus to Polemo.²² Then, after Polemo, the character or form of the Academic *ἀγωγή* changed direction,²³ using the method of assertion and refutation.

Besides the stress laid on specific argumentative methods (regarding which see below, 10), what is striking is the distinction between an Academy identified by the term *αἵρεσις* (in connection with a pre-sceptical doctrinal system) and an Academy which, under the guidance of Arcesilaus, is called an *ἀγωγή*. We have no reason at all to understand Arcesilaus' *ἀγωγή* as referring to his way of life:²⁴ firstly, we have no evidence for the existence of a distinctly 'Middle Academic' lifestyle; secondly, the passage itself is explicit in distinguishing Arcesilaus' *ἀγωγή* in methodological terms (*viz.* his dialectical strategy), conforming in this respect to other characterisations of Arcesilaus (for example, his lacking a doctrinal system²⁵ and his refutation of the other *αἵρέσεις*²⁶). One

²¹ Glucker [1978] at 166 translates κατὰ and accusative as 'adversus', but I do not see how that can be grammatically acceptable.

²² On the ἐπιχείρησις of Polemo see *P.Herc* 1021, XIV 7 and D.L. 4.19.

²³ Dorandi [1991] reads παρεκβαίνω as a transitive verb with Arcesilaus as understood subject.

²⁴ Pace Gaiser [1988] who, at 266, translates ἀγωγή as 'Erziehung (Lehre)'.

²⁵ XVIII 40: δόγμα δ' οὐδὲν οὐδ' αἵρεσιν συνηθίσει.

²⁶ XX 3: ἀποφαινόμε[ι]νος δ' [αὐτὸς] οὐδὲ ἓν, μόνον δὲ τὰς ἄλλας ἐλέγχων αἵρέσεις. For the analogy of terms, see D.L. 9.74.

might suggest that, by using ἄγωγή in connection with Arcesilaus' Academy, our Epicurean source insinuates that his Academy was not a real philosophical school with a consistent *corpus* of beliefs. In contrast, we might suppose that our source, in spite of the heated dispute between Epicureans and the other philosophies, is not distorting philosophical nomenclature but is simply marking two different attitudes inside the Academy.

This terminological distinction can find a later confirmation in Sextus' section on Academic philosophy (*PH* 1.220-35), where ἄγωγή is used only as regards the Middle Academy, that is, the Academy which followed Arcesilaus' guidance (*PH* 1.232):

Arcesilaus, who we said was champion and founder of the Middle Academy, certainly seems to me to have something in common with what the Pyrrhonists say, indeed his ἄγωγή (AB: 'his persuasion')²⁷ and ours are virtually the same.

The connection of ἄγωγή with Arcesilaus' Academy, proposed in Sextus' own voice (see the use of the first person singular), is much more significant if compared with the terms αἵρεσις and φιλοσοφία used in the same chapter to denote the Academy of Plato and the Carneadean New Academy, both characterized by their holding beliefs (that is, assenting to things as if they were really existent) and their preferring something in virtue of its trustworthiness or lack of trustworthiness.

Whether Scepticism is a αἵρεσις or not: history of the problem

Pyrrhonian Scepticism is excluded from both the ten αἱρέσεις at D.L. 1.18 and Hippobotus' list at D.L. 1.19; we may infer that its philosophical status must have been one of the most disputed.²⁸ In *PH* 1.16-17 Sextus introduces the question whether Scepticism should be considered a αἵρεσις or not. This problem is expressed, more or less in the same terms, not only at D.L. 1.20, but also in Aristocles, *ap. Eus. PE* 14.18.30,²⁹ where we read:³⁰

It is evident that no one in his right mind would approve such a αἵρεσιν (Chiesara: 'sect') or ἄγωγήν λόγων (Chiesara: 'school') or however or whatever one cares to call it. For I think we should not call it philosophy at all, for it takes away the basis (ἀρχάς) of philosophy.

²⁷ Besides this passage, the expression ἄγωγή κατά τινα (and τινας) is attested also with reference to the Sceptics (*PH* 1.241) and Epicurus (*M* 11.179). It recurs only once outside Sextus' work, precisely in Ps. Galen, *De hist. phil.* 4.4.

²⁸ It is excluded also from the list of philosophies at D.L. 1.17 but, on the other hand, it is included in Ps. Galen's list, *De hist. phil.* 4.8-9. See Cambiano [1977], 27.

²⁹ See also Clement of Alexandria (*Strom.* 8.5.16.2 = *SVF* 2.36) and Ps. Gal., *De hist. phil.* 7.5.

³⁰ I follow Chiesara's translation [2001], unless otherwise indicated.

Aristocles puts the question in terms of ‘whether Scepticism is a αἵρεσις or an ὁγωγή λόγων’ and concludes that, whatever it is, it is not a philosophy. The expression ὁγωγή λόγων sounds odd in this context and it is not clear what it means, but it has nothing directly and explicitly to do with ‘way of life’ (even if it is obvious that one’s *logoi* affect how one lives). Furthermore, it seems no accident that the same phrase is also attested in Aristocles *ap. Eus. PE* 14.7.15, speaking of Carneades’ use of the same ὁγωγή λόγων as Arcesilaus.³¹ Here ὁγωγή is a specific dialectical way, probably to be connected with the practice of arguing in favour of and against the same thesis³² (see Cic. *Ac.* 2.60: *Restat illud quod dicunt veri inveniendi causa contra omnia dici oportere et pro omnibus*; D.L. 4.28: ‘he was also the first to argue on both sides (εἰς ἐκότερον) of a question’, and *P.Herc.* 1021, XVIII 11-12, on which see above, 8). The same strict connection between ὁγωγή and a particular dialectical strategy is also attested by Sextus about Pyrrhonism: for he identifies Sceptic philosophy with a δύναιμις ἀντιθετική (*PH* 1.8), describes its specific philosophical *logos* as an *antilogia* (*PH* 1.6) and its principle as the capacity of opposing an equivalent *logos* to any *logos* (*PH* 1.12).

In Photius (*Bibl.* 212.170b2) we find the same Aristoclean expression connected with Aenesidemus’ presentation of Pyrrhonian *logoi*.³³

These similar considerations are set out by Aenesidemus of Aegae at the beginning of his discourses, to indicate the difference between the Pyrrhonists and the Academics. He goes on in the same discourse, the first, also to report in summary outline the entire ὁγωγή of the Pyrrhonian *logoi* (Long-Sedley: ‘way of life of the Pyrrhonists’).

We may plausibly infer that, since both Aristocles and Photius, our main sources on Aenesidemus, preserve the expression ὁγωγή λόγων, the phrase is derived from Aenesidemus himself. The occurrence of this expression in connection with Arcesilaus’ and Carneades’ Academy might lead us to assume either that ὁγωγή λόγων was also attested in the Academic philosophical tradition or that Aristocles himself extended its application to Academic scepticism. I offered above some evidence supporting the connection between ὁγωγή and the Academy of Arcesilaus, thus favouring the former possibility. For, whatever Aenesidemus’ date may be,³⁴ his neo-Pyrrhonism seems unknown to

³¹ (Καρνεάδης) λόγων μὲν οὖν ὁγωγή ἐχρήσατο ἢ καὶ ὁ Ἀρκεσίλαος· καὶ γὰρ αὐτὸς ἐπετήδευε τὴν εἰς ἐκάτερα ἐπαχίρησιν καὶ πάντα ἀνεσκεύαζε τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων λεγόμενα.

³² On Arcesilaus’ dialectical method, see Long [1986], 444 ff. and Schofield [1999], 329.

³³ For passages from Photius I follow Long-Sedley’s translation [1987], unless otherwise indicated.

³⁴ By considering Photius’ testimony (212.169b) on the relationship between Aenesidemus and a certain Lucius Tubero, συναρπασιώτης ἐξ Ἀκαδημίας, Declava Caizzi [1992a] dates their meeting in Aegae between 61 and 58 B.C. But Caizzi’s argument is controversial (see, e.g., Mansfeld’s reply [1995]), and many scholars would still date Aenesidemus to the 80s or 70s B.C.

the above-mentioned Philodemus (or his supposed source in *P.Herc* 1021),³⁵ and even to Cicero and Seneca; we must thereby conclude that the origin of this terminology is unlikely to be Aenesidemus and that Sextus' distinction between the Old Academy, as a αἵρεσις, and the Middle one, as an ἄγωγή, with ἄγωγή marking an assimilation of the Middle Academy to Pyrrhonism (see *PH* 1.232), pre-dates the emergence of Neo-Pyrrhonism.

Finally, thinking about the medical background of Aenesidemus and the Sceptical tradition, we should look at the occurrences of αἵρεσις and ἄγωγή in reports about the Empirical medical school: there are many occurrences of αἵρεσις and very few of ἄγωγή, and the latter is always used with reference either to Empiricists (Deich. 42.5; 53.6; 124.6; 186.7) or to Sceptics (Deich. 41.11; 135.26), never to dogmatists. The impression that ἄγωγή and αἵρεσις were not used as synonyms and that the particular notion of ἄγωγή excluded its application to dogmatists seems to get further confirmation. A significant passage is in Galen, Περὶ συνθέσεως (12.989.2 K = Deich. 186.7), and concerns Heraclides of Tarentum:

Acquainted with medical skill and most drugs, the excellent physician Heraclides inclined toward the ἄγωγή of the Empiricists.

Heraclides of Tarentum, here associated with the ἐμπειρικὴ ἄγωγή (strongly differentiated from that of the dogmatic Herophileans),³⁶ makes his appearance as Aenesidemus' teacher in D.L. 9.115,³⁷ where the connection between Pyrrhonian philosophy and Empirical medicine is clearly attested.

Now, let us set Sextus' and Diogenes' versions on αἵρέσεις side by side:

PH 1.16-17: If you say that a αἵρεσις (AB: 'school', *passim*) involves adherence to a number of beliefs which cohere both with one another and with what appears (AB: 'is apparent', *passim*), and if you say that belief is assent to something unclear, then we shall say that Sceptics do not belong to any αἵρεσις. [17] But if you count as a αἵρεσις that ἄγωγή (AB: 'persuasion', *passim*) which coheres with some *logos* (AB: 'account', *passim*) according to what appears, the *logos* showing us how it is possible to seem³⁸ to live correctly (where 'correctly' is taken not only with reference to virtue, but more loosely), and tending to an ephectic attitude,³⁹ in that case we say that Sceptics do belong to a αἵρεσις.

³⁵ Dorandi [1991] dates Philodemus' work between 75 and 50 B.C., but holds that most of the material was collected and written earlier.

³⁶ See von Staden [1982], 85-96.

³⁷ It is generally agreed that this Heraclides is the Empiricist Heraclides of Tarentum (who is dated by Deichgräber to about 78 B.C.). But Brochard [1923], 231-6, argues for a different interpretation, based on a supposed chronological inconsistency. On the connection between Heraclides and Aenesidemus see Decleva Caizzi [1992a], 178.

³⁸ AB delete δοκεῖν.

³⁹ AB: 'and extends to the ability to suspend judgement', all inside round brackets.

D.L. 1.20: For the majority does not allow the Pyrrhonists to be a αἵρεσις because of their obscurity; some say that they are a αἵρεσις in certain respects, but not in others. It seems, however, that they are a αἵρεσις. For — they say⁴⁰ — we describe a αἵρεσις as that ἄγωγή which coheres or seems to cohere with some *logos* according to what appears; and on this ground we may reasonably call the Sceptics a αἵρεσις. But if we are to understand by αἵρεσις an adherence to doctrines having coherence, they could no longer be called a αἵρεσις, for they have no doctrines.
(my translation)

As some scholars think, the description of a αἵρεσις as having a doctrinal content may be drawn from Hippobotus,⁴¹ and then used by both Diogenes and Sextus, whose conclusion (in an undogmatic sense, Scepticism has a αἵρεσις) would be opposed to that of Hippobotus. Anyway, what we may reasonably conclude from a close analysis of the terminology of the passages at issue, is that, firstly, both Sextus' and Diogenes' passages show close lexical similarities with D.L. 9.106 (the source for which is undoubtedly Aenesidemus), where Pyrrho is said 'to cohere with what appears' (τοῖς δὲ φαινόμενοις ἀκολουθεῖν). Moreover, ἀκολουθία often occurs in Diogenes' life of Pyrrho, but only in Aenesideman passages (e.g., 9.79 and 81). Secondly, the characterisation of Scepticism as an undogmatic choice at *PH* 1.16-17 is likely to correspond to Aenesidemus' presentation of Pyrrho, who is described as completely alien to dogmatic commitment (e.g., at D.L. 9.78 and 106). Finally, both Sextus' and Diogenes' passages contain the noun πρόσκλισις, which is attested here only in Diogenes and twice in Sextus, precisely at *PH* 1.16 and *PH* 1.230, this latter a section on the New Academy which probably borrows material from Aenesidemus (as I shall suggest below); the singular usage of this term might corroborate the hypothesis that it is derived from a pre-Sextan source.

From this evidence, I suggest we read *PH* 1.16-17 (including the use of ἄγωγή in connection with Pyrrhonian Scepticism) as deriving from Aenesidemus⁴² who, in his presentation of neo-Pyrrhonism, is probably trying to defend the philosophical dignity of Pyrrhonism against the dogmatic attempts at disqualifying it. In its uncommitted following of a *logos*, the Sceptic ἄγωγή is introduced as a particular (but not doctrinaire) kind of philosophical 'choice'. But what kind of choice is the Sceptical and in what sense is it philosophical?

Sextus' answer

A crucial point in marking the difference between ἄγωγή and αἵρεσις is their connection with the idea of a founder or a πρῶτος εὐρετής. The descrip-

⁴⁰ I follow Marcovich, who accepts the reading of most manuscripts (BPFV): φασί *contra* Frobenius.

⁴¹ See Glucker [1978], 177 e 352, Gigante [1983], 164-5, Goulet-Cazé [1992], 3924. More cautious is Mansfeld [1986], 313, n. 27. I am grateful to Roberto Polito for a useful discussion on this section.

⁴² The counter-argument, put forward by Decleva Caizzi [1992b], p. 296 ff., is grounded on the assumption that σκεπτικός is a late, post-Aenesideman term (see also Striker [1996c], 92, n. 1;

tion of some philosophers as the institutional founders of philosophical αἱρέσεις strongly contrasts with Sextus' presentation of his ἄγωγή, which can be better understood by considering the only explicit definition of ἄγωγή contained in Sextus' whole *corpus* (PH 1.145). In this passage the connection between ἄγωγή and the tenth trope⁴³ is described as follows:

ἄγωγή μὲν οὖν ἔστιν αἵρεσις βίου ἢ τινος πράγματος περὶ ἓνα ἢ πολλοὺς
γινομένην, οἷον περὶ Διογένην ἢ τοὺς Λάκωνας
ἄγωγή is a choice of life or of something specific, inspired by one person or many,
for example by Diogenes or by the Spartans. (my translation.)⁴⁴

This passage presents two problems: (a) the translation of πράγμα, and (b) the interpretation of the expression περὶ (τινα). Regarding (a) we may note that, while some examples presented by Sextus in order to illustrate the nature of ἄγωγή refer to a 'choice of life' (see the use of ἄγωγή βίου for pancratiasts, gladiators, athletes and Heracles' life at PH 1.156-8), others refer to very different practices and actions, such as sexual habits (e.g., those of the Cynic Crates – cf. PH 3.200) and dress style (e.g., that of Diogenes of Sinope), which can well fall under the very generic label of πράγμα. At PH 3.235, at the end of the long section on good, evil and the 'so-called art of life' (which contains many examples corresponding to those of the tenth trope), πράγμα is used in a very loose sense, including many different shades: 'ways of acting', 'practices', 'habits', 'behaviour' and so on (and, similarly, at M 11.114 and 157 where πράγματα is introduced very generally as something to be pursued or avoided⁴⁵).

Point (b) concerns the expression περὶ τινα. My suggestion is that Sextus (or his source) is introducing this locution on purpose in order to mean a particular kind of inspiration or dependence between a philosopher (or other

contra, Tarrant [1985], 22-5). But this conclusion does not seem to me so evident. For, on the one hand, σκεπτικός is attested in some passages containing material from Aenesidemus (e.g. PH 1.210-12 and D.L. 9.78), and even if the first reliable occurrence of σκεπτικός is in Favorinus of Arelate (*ap.* Gell. 11.5.1 = fr. 26 Barigazzi [1966]), we may assume that the term was attested with a philosophical connotation at least from the time of Philo, as argued by Di Marco [1989], 238-9. On the other hand, it remains possible that, though here σκεπτικός might be considered Sextus' own, the overall linguistic features of this chapter are from Aenesidemus.

⁴³ Sextus' version of the tenth trope (PH 1.145-63) has a parallel at D.L. 9.83-4 and Philo *De Ebr.* 193-202. There is no room here for a detailed comparison between the three different versions (see Annas [1986], 4-7 and Barnes [1992], 4273-9). Nevertheless we may note that: (a) neither Diogenes nor Philo provides a definition of ἄγωγή or includes the expression περὶ ἓνα ἢ πολλοὺς; (b) Sextus' examples of ἄγωγή are matched neither in Diogenes nor in Philo; (c) finally, only Sextus provides philosophical examples. We may then suppose that Sextus' characterisation of ἄγωγή has been deliberately introduced here by him or by his source.

⁴⁴ Whereas all the modern translators choose 'practised (or 'adopted') by one person or by many', I follow Stephanus: 'institutum igitur est electio vitae aut alicuius rei quae ab uno aut a multis suscipitur'. (Italics are mine.)

⁴⁵ Translators (Bury, Bett, Spinelli) agree in conceiving πράγματα as 'things' or 'objects'.

sorts of 'authority') and his followers. Therefore, its meaning may be considered assimilable, or very similar, to οἱ περὶ τινα, a standard formula for designating a philosophical group (as long as they follow *that* particular guide) or, more often, *that* particular philosopher himself. Now, the οἱ περὶ locution is extremely common both in Sextus (where almost every philosopher is sometimes introduced by περὶ) and in Diogenes. As suggested by R. Goulet⁴⁶ with regard to Diogenes' use of this expression, οἱ περὶ τινα seems generally to indicate a certain philosopher conceived more as a doctrinal authority than as a simple individual.⁴⁷ Two other expressions are attested for philosophical groupings and sects, namely, οἱ ἀπὸ τινος and οἱ κατὰ τινα: the former is unattested in D.L. and rare in SE, where it is generally followed by the noun of the sect (e.g., οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, οἱ ἀπὸ τῆς Σκέψεως) and, rarely, by the proper name of a philosopher (e.g., οἱ ἀπὸ Δημόκριτου, οἱ ἀπὸ Πυρρώνος⁴⁸). This phrase may be considered equivalent to the very broad expressions 'Stoics', 'Sceptics', 'Democriteans' etc., that is to say, it focuses the attention more on the concept of 'sect' or 'grouping' with a particular philosophical identity than on the founder; though it is often the original master who is named, his followers may develop, or even depart from, his position⁴⁹. By contrast, the phrase οἱ κατὰ τινα does not seem to stress the chronological and philosophical issue, but complete conformity with one's inspirer's way of philosophising: see, e.g., Photius (*Bibl.* 212.169b27: ὁ κατὰ Πύρρωνα φιλοσοφῶν) and Sextus, where the locution οἱ κατὰ τινα is applied only to Epicurus (*M* 10.144).

Going back to Sextus' definition at *PH* 1.145, we may conclude that ἄγωγή seems to amount to any kind of conscious commitment, whether (i) to an entire way of life, or (ii) to something more specific (anything whatsoever that could be a part of one's life, including a philosophy), so long as it involves following somebody's lead. These two features agree with those introduced at *PH* 1.16-17, where ἄγωγή, characterised not generically but in connection with Scepticism, is described as following some *logos* according to what appears. As suggested at *PH* 1.17, Sceptic *logos* has two properties: (α) it shows us how it is possible to seem to live rightly (with 'rightly' understood in a loose and undogmatic sense); (β) it tends to an ephectic attitude. Point (α) perfectly corresponds to (i),

⁴⁶ In Diogène Laërce [1999], 811, n. 6.

⁴⁷ In the light of this interpretation, the fact that Pyrrho is introduced by the περὶ locution neither in Sextus nor in Diogenes nor in Photius does not seem an accident.

⁴⁸ The source of this expression at *M* 1.3 is surely earlier than Sextus: besides this occurrence, which is likely to be borrowed from a neo-Pyrrhonist source, οἱ ἀπὸ Πυρρώνος is attested in Photius (*Bibl.* 212.169b and 170a) and applied to Pyrrhonists. As suggested by Declève Caizzi [1992(b)], 295, it is very plausible that the οἱ ἀπὸ locution is derived from Aenesidemus (in the whole *Bibliotheca*, it is attested only in another passage, on Pythagoras life – 249.438b33).

⁴⁹ In support of this reading, see Spinelli [1991] and his distinction between the passages of Sextus in which Epicurus' thought is directly reported (through Epicurus' name or οἱ περὶ Ἐπικούρου) and those in which it is differently interpreted (through the phrase οἱ ἀπὸ Ἐπικούρου).

as far as they both concern life; point (β) may be interpreted as a specific characterisation of the more generic *πρᾶγμα* (point (ii)).

Now, we should try to understand better what the Sceptic *logos* is. Adherence to appearances is what allows a Sceptic and undogmatic life. But, in spite of the several passages in which Sceptics are said to follow *phainomena* or *bios* (e.g. *PH* 1.23, 237-8; 2.102; 3.235), the Sceptic Ἀγωγή should not be reduced to a mere βιωτική τήρησις: for everybody can follow customs, laws, his own affections and natural needs without becoming, simply for that reason, a philosopher. So, in what sense is the Sceptic *aphilosophos* (cf. *M* 11.165) like the common man, and in what sense is he a philosopher? I think that the opposition *bios-logos*, in which the Sceptics would take the former, is incorrect⁵⁰. Sextus says that they adhere to *bios* because they live their life, do not stay passive and choose the *phainomenon* as their practical criterion. But, on the other hand, Sceptics are philosophers as long as they cohere, albeit involuntarily, with an ephectic *logos*, that is, they do not assent to what appears as really existent and suspend judgement⁵¹. The ephectic *logos* is active and effective only in philosophical investigation, that is to say, in theoretical research about the real nature of things, whatever they are. In such an investigation, the *logos* followed by Sceptics is described (e.g. at *PH* 2.259) as that rational principle which most fully displays the contradictions of philosophical reasoning, to such an extent that any dogmatic attempt to contradict that *logos* does nothing but strengthen the evidence of an unresolvable διαφωνία and, in the end, the necessity of ἐποχή. By following such a *logos*, they make a kind of theoretical choice (however undogmatic and uncommitted it may be), which is consistent with the ephectic character of the *logos* itself⁵²: for, in inducing suspense of judgement, it removes not only dogmatic doctrines but also itself. It is like those drugs which 'after driving the bad humours out of the bodies, expel themselves as well' (*M* 8.480), or like a ladder, which Sceptics use to ascend to a high place and, then, kick over (*M* 8.481). Finally, in bringing to light the contradictions of dogmatic arguments and displaying the inevitability of ἐποχή, it offers therapy for dogmatic rashness (see *PH* 3.280).⁵³

The specificity of Sceptic Ἀγωγή may be further stressed if compared with the dogmatic *logoi* to which all the other philosophies assent. For in *PH* 1.209 Sextus introduces his section on the παρακείμενοι φιλοσοφίαι (*PH* 1.210-41)

⁵⁰ See the several passages in which Scepticism and *bios* are opposed or distinct (e.g. *PH* 1.165; 3.65; *M*. 8.355).

⁵¹ On the possibility of following βιωτική τήρησις without beliefs, see Barnes [1983b], 32-41. On the connection between τήρησις and medical practices cf. Galen, *On sects* 14.8 and Barnes [1988], 69-72.

⁵² On the supposed self-contradiction of this kind of *logos* see Aristocl. *ap. Eus. PE* 14.18.9 ff.

⁵³ Against the therapeutic interpretation see Aristocl. *ap. Eus. PE* 14.18.22. On the supposed derivation of the simile from Aenesidemus, see Chiesara [2003], 113-14. The drugs simile is attested also at *PH* 1.206 (on Sceptic expressions) and 2.188. On the semantic and philosophical implications of συμπεριγράφειν, see Castagnoli [2000].

saying that to grasp their difference from Scepticism is a way of understanding the ephectic ἀγωγή. This section may well be drawn, at least partly, from a Sceptic source, whose aim was to defend the uniqueness of the Sceptic philosophy, in spite of the resemblance to other αἱρέσεις. We may suggest that part of Sextus' material is borrowed from Aenesidemus, whose name is mentioned twice in this section (*PH* 1. 210-12 and 222); moreover, we know from Photius *Bibl.* 212.169b that Aenesidemus wrote eight books of Πυρρώνειοι λόγοι the aim of which was to show, through a comparison between Pyrrhonists and the other schools (especially the Academy), that nobody can know the true nature of things. And the comparison between Scepticism and other philosophies, in order to show the distinctiveness of Pyrrhonism, must be an old one, since the early Pyrrhonist Timon had himself criticised the doctrines of other philosophers, especially those close to Pyrrhonism.⁵⁴

The neighbouring philosophies (Heraclitus, Democritus, Cyrenaics, Academics) present such strong similarities to Scepticism that some (the Cyrenaics and Arcesilaus' Academy) are called ἀγωγαί.⁵⁵ But there is at least one crucial difference which makes the other schools only partially comparable with Scepticism. In spite of all the analogies, all these philosophies have a dogmatic content, that is, make assertions on the obscure nature of things. About Academics, for example, Sextus distinguishes, on the one hand, Plato's and Carneades' philosophy (which makes assertions about the reality of non evident objects) from Arcesilaus' ἀγωγή, which is closely associated to Scepticism, on the other. But in spite of the strong similarity, Sextus (or, better, his source) needs to reassert the autonomy of Pyrrhonists against Academics. And to such an end even a Stoic criticism of Arcesilaus can be helpful: at *PH* 1.234, by citing the Stoic Ariston⁵⁶ Sextus confirms the debt of Arcesilaus to Pyrrho. If we suppose that, as a whole, the section on the Academy derives from Aenesidemus, we may suggest that against the process of assimilation between the Academy and Pyrrhonism, Aenesidemus was defending the uniqueness of Pyrrhonism, its authentically ephectic attitude (against Academic ἐποχή) and its being descended from Pyrrho⁵⁷. Even if Arcesilaus never explicitly mentioned Pyrrho as his inspirer,⁵⁸ he probably tried to link the two philosophical traditions supporting, for example, the aporetic character of Plato,⁵⁹ against which Aenesidemus reacted

⁵⁴ Long [1978] argues that: 'Aenesidemus and later Pyrrhonists will have had Timon's authority for considering all these as potential candidates in support of Pyrrho, and for regarding none of them as properly satisfactory' (79). Cf. Di Marco [1989], especially 41-2.

⁵⁵ Methodism, called ἀγωγή in *PH* 1.239 and 241, is not a philosophy.

⁵⁶ See also D.L. 4.33 = Numenius *ap.* Eus. *PE* 14.5.13.

⁵⁷ At D.L. 9.107 (Aenesidemus' testimony), ἐποχή is the end of Pyrrhonist philosophy.

⁵⁸ See Cic. *Ac.* 2.13-14 and Plut. *Adv. Col.* 1121F ff.

⁵⁹ See Sedley [1983], 16. It seems to me quite implausible that Aenesidemus would defend the aporetic character of Plato (as argued, e.g., by Barnes [1983a], 189, n. 14 and Ioppolo [1992], 186-7) and that, therefore, Sextus would oppose him and Menodotus (as Bury, Mutschmann, Heintz suggest, reading *PH* 1.222 as κατὰ <τῶν> περὶ Μηνόδοτον καὶ Αἰνσιδήμου, 'against Menodotus and

in his Πυρρώνειοι λόγοι. Thus, the question of the relationship between the Academy and Pyrrhonism, their affinities and their distinctiveness was much disputed (see Favorinus *ap. Gellius, Noct. Att.* 11.5.6).

Moreover, a passage at *PH* 1.229-30 clarifies the difference between dogmatic and Sceptic philosophy from the subjective point of view, namely, the different kinds and degrees of agreement (πείθεσθαι)⁶⁰ with the content of one's own assertions:

[229] [...] Even if both Academics and Sceptics say that they go along (πείθεσθαι) with certain things, the difference even here between the two philosophies is clear. [230] For 'go along with' is used in different senses. It means not resisting but simply following (ἀπλῶς ἔπεσθαι) without strong inclination or adherence (ἄνευ σφοδρᾶς προσκλίσεως καὶ προσπαθείας) (as a boy is said to go along with his chaperon); and it sometimes means assenting to something by choice and, as it were, sympathy (μετὰ αἰρέσεως καὶ οἰονεὶ συμπαθείας) and having a strong wish⁶¹ (as a dissolute man goes along with someone who urges extravagant living). Hence, since Carneades and Clitomachus say that they go along with things with a strong inclination and that some things are plausible, whereas we say so in the sense of simply yielding without adherence, in this respect too we differ from them.

The Sceptic disposition is qualified, on the one hand, as a 'simple following'⁶² and a lack of strong inclination;⁶³ dogmatic assent, on the other, is accompanied by an active choice and a strong adherence to the object considered.⁶⁴ Thus, the kind of adherence which the Sceptic ἄγωγή presents regarding its own *logos* is not a sympathetic inclination and involves no voluntary assent at all, just passive obedience: it is like the attitude shown by a pupil who goes along with his παιδαγωγός,⁶⁵ who is the person in charge of the general ethical training

Aenesidemus'). I propose to read the controversial passage as κατὰ <τοῦς> περί, 'according to Aenesidemus and Menodotus' (Tescari, Natorp, Spinelli), that is, according to Aenesidemus through the mediation of Menodotus (as suggested by Spinelli [2000], mainly because of the chronologically inverted order of the two authors. Spinelli properly argues that it is implausible that Menodotus, described by Galen *Subf. Emp.* XI 84, tr. Walzer-Frede, as having "snarled like a dog", might have been so benevolent toward Plato as to support a Sceptic interpretation of him).

⁶⁰ See Annas and Barnes [1994], 61, n. 253, Ioppolo [1992], 178 and Striker [1996c], 98, n. 23.

⁶¹ I follow Mutschmann's edition, while Annas and Barnes, according to Heintz, transpose κατὰ τὸ σφοδρᾶ βούλεσθαι to follow Κλειτόμαχον.

⁶² For the equivalence between ἔπεσθαι and ἀκολουθεῖν, see *M* 8.466 and 11.177. On ἀκολουθεῖν as the attitude of those who passively yield to someone or something see *PH* 1.237; 2.13; 3.2, 81. Cf. Pyrrho's ἀκολουθεῖν, above, 12.

⁶³ The term προσπάθεια, contained twice in *PH* 1.230 and otherwise not attested in the whole of Sextus' work, may be considered a lexical evidence in favour of Aenesidemus' authorship: for it is attested also in the Aenesidemus passage at Phot. *Bibl.* 212.170b14, always in connection with dogmatic assent.

⁶⁴ Frede [1984] distinguishes between Sceptic assent, that is, an εὐδοκεῖν, a passive accepting without will and choice, and Academic assent, that is, a voluntary συγκατάθεσις which assumes the truth of the thing to which one assents. See also Striker [1996c].

⁶⁵ For the supposed Stoic origin of this simile, see D.L. 7.110 and *SVF* 3.135.

(ἀγωγή) of boys (παίδες), but not a true teacher with a specific knowledge (διδάσκαλος)⁶⁶. For he is a slave whose original job is to take children to school, while children are sometimes so passive that their chaperon carries them on his shoulders or in his arms (as is evident in some Attic vase paintings). Hence it is a plausible guess that the attitude of boys towards their παιδαγωγός is meant to be the same as that of Sceptics towards Pyrrho: Sceptics are like pupils who simply follow their guide, without strong inclination. In contrast, the dogmatic and Academic αἵρέσεις imply a strong and sympathetic adherence to their master and doctrines.

On Pyrrho

In this last section I shall cite some passages in favour of the close connection between Pyrrho and the Sceptic ἀγωγή. A Pyrrhonist is a philosopher who draws his name from Pyrrho (*PH* 1.7) and who shares in that ‘oppositive ability’ (δύναμις ἀντιθετική) in which the Sceptic ἀγωγή consists (see *PH* 1.8). For, as is said at *PH* 1.11,

The Pyrrhonian philosopher has been implicitly defined in our account of the concept of the Sceptical ἀγωγή: a Pyrrhonian is someone who shares in (ὁ μετέχων – Annas-Barnes: ‘possesses’) this ability.

The attitude of a Pyrrhonist towards the δύναμις of his own ἀγωγή is described in terms of ‘participation’ and not of ‘possession’. There is no truth which the Sceptic possesses, just a simple capacity in which the Sceptic shares.

The relationship between the founder of a movement and his followers is particularly noteworthy. In *PH* 1.34 the founder of a dogmatic αἵρεσις is described as εἰσηγησάμενος,⁶⁷ a term usually meaning the person who first introduced a religious rite, a doctrine (*M* 11.77) or, more often, a law (cf. *M* 2.21).⁶⁸ Because of its strong belief in the truth of its doctrines and the untouchability of its founder, seen as a ‘judge’ (κριτής) of truth (e.g. at *M* 7.328–32), each sect is introduced by Sextus as active not only in propounding its theses as the only true ones, but also in fighting against its opponents, equally convinced of the rightness of theirs. In contrast, Pyrrho is described in Sextus’ work neither as a founder, someone who discovered and introduced a particular truth, nor as a teacher (διδάσκαλος, as he is called by Diogenes, at 9.69)

⁶⁶ On the difference between παιδαγωγός and διδάσκαλος see Pl. *Ly.* 208c3–d1; *Lg.* 808e2–8; *Prt.* 325c7–326a5.

⁶⁷ See the strong lexical analogy with συστησάμενος, used by Diogenes as technical term in order to mean the founder of a sect (above, 5).

⁶⁸ Another juridical metaphor is attested at *M* 7.27: the philosophical αἵρέσεις stand to decide (βραβεύειν) on the most important questions; this verb (a *hapax legomenon*) suggests the power of a judge who arbitrates and decides. Barnes [1983(b)], 16, points out the juridical colouring of *dogma* too.

because he had no set of doctrines to teach.⁶⁹ Rather, as Sextus suggests, Pyrrho is an incarnation of Scepticism, a more perfect one than all those who preceded him (*PH* 1.7):

and Pyrrhonian, from the fact that Pyrrho appears to us to have attached himself to Scepticism more physically and evidently (σωματικώτερον καὶ ἐπιφανέστερον – AB: ‘systematically and conspicuously’) than anyone before him.

The fact that Pyrrho is chosen to represent the best expression of σκέψις, which implicitly existed not only after but also before his own time,⁷⁰ confirms the image of Scepticism as an indefinitely long path in the investigation of truth (see *PH* 1.2-3). This is the reason why the Sceptic ἄγωγή can plausibly be considered the philosophical way which follows Pyrrho’s lead, since the imitation of his διάθεσις is the best way to capture the real nature of Scepticism. Furthermore, Sextus’ characterisation of Pyrrho as ‘the most physically’ Sceptic, that is, the most perfect embodiment of Scepticism, contrasts with the evanescent and insubstantial wise man of a certain philosophical tradition (Stoic especially), whom Sextus mocks at *M* 7.432 and 9.133.⁷¹

As hinted above, at D.L. 9.106 Pyrrho’s διάθεσις is expressed in exactly the same terms as the Sceptic ἄγωγή at *PH* 1.17: according to Aenesidemus, Pyrrho coheres with what appears just as the Sceptic ἄγωγή coheres with some *logos* according to what appears.⁷² And at D.L. 9.78 ὁ Πυρρώνειος λόγος is described as follows:

a report (μῆνυσις⁷³) on *phaenomena* or any kind of *noumena* (Hicks: ‘judgement’), a report in which all things are brought to bear on one another, and in the comparison are found to present much anomaly and confusion.

⁶⁹ For the connection between αἵρεσις and διδασκαλία see also Gal. *Sub. Emp.* (Deich. 43,8-9 and 20) who uses the expression ἐμπειρικὴ αἵρεσις in connection with the existence of a teacher and a body of doctrines to transmit. On the self-contradiction of a Sceptic διδασκαλία see Declevere Caizzi [1981b], 125-8.

⁷⁰ On the relationship with Presocratics see Brunschwig [1999], 235-7 and Long [1978], 78-9.

⁷¹ Sextus is borrowing his anti-Stoic criticism from the Academy – see, e.g., Cic. *Nat. Deor.* 3.32, 79; *Div.* 2.28 and 61.

⁷² We have many testimonies on Pyrrho’s coherence and ‘non-committal conformity’ to *bios* (e.g. Aenesidemus, at D.L. 9.62; Timon, at D.L. 9.105; Galen, *Sub. Emp.* 62.20). See Sedley [1983], 19 and Barnes [1983b], who suggests that the adherence to appearances is peculiar to Empirical medicine (Galen *Diff. Puls.* 8.783K; *Med. Exp.* 18.5 Walzer).

⁷³ I accept Galesius’ conjecture: μῆνυσις (accepted by Hicks) *contra* BPF(D)Φ: μνήμη (accepted by Marcovich). See also D.L. 9.74 (= Sud. ο 802): by freely adopting dogmatic opinions, Sceptics show (cf. μῆνυσις) their own absence of rashness; the displaying of their attitude is like giving a nod (νεύσαντες). On ἀπροπτώσια as a Stoic notion see SVF 2.130 (= D.L. 7.46), 2.131 (= *P.Herc.* 1020, IV), and Marcus Aurelius 3.9.1. But while, according to Chrysippean definition, Stoic ἀπροπτώσια is a science (ἐπιστήμη, at D.L. 7.46) which teaches when to assent and when not, the Sceptic ἀπροπτώσια leads to an absolute suspension of assent.

If we look at *PH* 1.29, where simply stating the anomaly of *phaenomena* and *noumena* is what urges us to *ἐποχή*, we may conclude that Πυρρώνειος λόγος is that reasoning or discourse which, by bringing to light (μῆνυσσις) the internal contradictions in the way reality is perceived and interpreted, undogmatically leads to *ἐποχή*. Hence the *logos* at *PH* 1.17 may plausibly be considered *that logos* of Pyrrho,⁷⁴ and the Sceptic ὁγωγή may therefore be identified with the philosophical way which, following Pyrrho's guidance, most agrees with the perfect Sceptic disposition, that is, the suspension of judgement which results from involuntary and uncommitted 'disclosure' of the anomaly in any kinds of appearances and thoughts. Thus Pyrrho's *ἐποχή* is not caused by a dogmatic approach (as in Arcesilaus), but is the inevitable consequence of the anomaly of our sense-perceptions and thoughts which, in their evident contradictions, force philosophy to suspend assent. And Pyrrho, through the evidence and consistency of his own life, is raised to the most full pattern of Scepticism.

In spite of the significance of his life and *logos* for the Sceptics, Pyrrho's name is very rarely mentioned in Sextus' work.⁷⁵ It is plausible to suppose that the motive is to avoid Theodosius' objection: as Diogenes reports at 9.70, according to Theodosius nobody can call himself 'Pyrrhonist' since it is impossible to know what Pyrrho's attitude was. But, as Barnes points out,⁷⁶ Sextus speaks very cautiously, in his introduction of Pyrrho, of what appears to us and not of what actually is. Theodosius' two further objections to the possibility of calling oneself 'Pyrrhonist' are that Pyrrho is not the founder of Scepticism, and that he had no doctrine at all. Sextus' counterarguments are respectively the above-mentioned description of Pyrrho as embracing Scepticism 'most physically and evidently' (*PH* 1.7), along a path conceived as an indefinitely long investigation,⁷⁷ and the introduction of two different definitions of δόγμα (*PH* 1.13), the second of which is definitely alien to the Pyrrhonist way.

In addition, even if the name of Pyrrho is not made explicit, there are many passages in which he is referred to as a model for Scepticism. One of these examples is offered by the fragment of Timon at *M* 11.1. Here the name of Pyrrho is absent, but Timon was certainly referring to him, as we know from the fuller version of this fragment (fr. 67 Diels):⁷⁸

[Timon says]: 'This, o Pyrrho, my heart yearns to hear
how on earth you, though a man,

⁷⁴ Cf. Aenesidemus' testimony on Pyrrho at D.L. 9.62. Decleva Caizzi [1992b], 327, presents Pyrrho as a symbol of the Sceptic *logos*.

⁷⁵ On this point see Decleva Caizzi [1981b], 125. Apart from *PH* 1.7 (and 234, which is a quotation), the few occurrences of Πύρρων are all in *M* 1. But it is noteworthy that Sextus' choice of book title is Πυρρώνειος Ὑποτυπώσεις.

⁷⁶ Barnes [1986], 420-1, especially n. 57. See also T 40-41 Decleva Caizzi [1981a].

⁷⁷ And, since on this path there is neither beginning nor end, to speak of a founder makes no sense.

⁷⁸ Cf. T 61A Decleva Caizzi = D.L. 9.65.

act (διάγεις) most easily and calmly (μεθ' ἡσυχίης),
 never taking thought (ἀφροντίστως) and consistently undisturbed (ἀκινήτως),
 heedless of the whirling motions and sweet voice of wisdom.
 You alone lead the way (ἡγεμονεύεις) for men, like the god who drives
 around the whole earth as he revolves,
 showing the blazing disk of his well-rounded sphere.
 (Long-Sedley's translation)

This overall picture of Pyrrho helps us the better to understand how he was viewed in the Sceptic tradition: he was a guide, someone to follow because of his tranquillity,⁷⁹ which the perfect Sceptic διάθεσις consists in.⁸⁰ Pyrrho, the most evident incarnation of the Sceptic disposition, urged us to be 'without beliefs and without inclinations and unshaken' (ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκράδάντους)⁸¹ towards things. As Pyrrho was ἀκλινής, so Pyrrhonists who choose the philosophical way following Pyrrho's lead should yield to it without strong inclination (cf. πρόσκλισις at *PH* 1.16 and 230).

At *M* 1.306, Pyrrho is described again as like the sun which dims the sight of those who look at it closely; similarly, Pyrrho's *logos* upsets the mind of those who follow him more carefully and leads to ἐποχή without abandoning wisdom, but giving up only deceitful wisdom (ἡδυλόγος σοφία).⁸² This two-fold aspect, happiness and the wisdom of not knowing, are attested in Photius too:

Bibl. 212.169b26-27: But he who philosophizes after the fashion of Pyrrho (ὁ δὲ κατὰ Πύρρωνα φιλοσοφῶν) is happy not only in general but also, and especially, in the wisdom of knowing that he has firm cognition of nothing.

Following the lead of Pyrrho as a philosophical example of happiness (or tranquillity) and undeceitful wisdom must have been common in Pyrrhonist tradition, and Sextus' Sceptic ἀγωγή seems openly to identify with this.

⁷⁹ The term ἡσυχία is attested only here and at *M* 11.141, always regarding Pyrrho. Burnyeat [1980b] discusses Timon, fr. 68 D. as an answer by Pyrrho to Timon's request for the secret of his ἡσυχία (fr. 67 D). Burnyeat argues against the traditional interpretation of fr. 68 as presenting strongly dogmatic elements and hence as being inconsistent with Scepticism. On the Pyrrhonist equivalence between happiness and tranquillity, see Striker [1996a] 189. On the interpretation of Pyrrho as model to follow, see also Mc Pherran [1989], 137-8.

⁸⁰ On the need to follow Pyrrho's διάθεσις see Nausiphane's testimony in D.L. 9.64 (= T 28 Decleva Caizzi). Pyrrho's way of life is not indicated by ἀγωγή, as we might have expected according to the traditional interpretation of the term, but by ἀναστροφή.

⁸¹ Aristocl. *ap.* Eus. *PE* 14.18.3. An analysis of this testimony (which I have interpreted by following Zeller's conjecture) is provided by Ausland [1989], Bett [1994], Brunschwig [1994] and Brennan [1998].

⁸² On deceitful wisdom see Timon fr. 48 D. (= D.L. 9.65: καὶ πάσης ἀπάτης πειθοῦς τ' ἀπελύσσο δεσμά).

Conclusions

1. Sextus' notion of the Sceptic *ἀγωγή* is systematically opposed to dogmatic *αἵρέσεις*. According to the definition in *PH* 1.16-17, two aspects are involved both in the notion of *αἵρεσις* and in that of *ἀγωγή*:
 - a. an objective content;
 - b. a subjective disposition towards that content.
 To these two aspects, a third one can be added:
 - c. one's relationship to one's own founder or guide.
2. A *αἵρεσις* is described as:
 - a. holding a body of beliefs;
 - b. showing an active choice (*αἵρεσις*), an intense inclination (*πρόσκλισις*) towards one's beliefs and, on the contrary, a strong opposition to other *αἵρέσεις*;
 - c. considering one's founder a *κριτής*, that is, a judge who distinguishes truthfulness from falsehood, and as an *εἰσηγησάμενος* (or *συστησάμενος*, as in Diogenes), that is, someone who introduced the body of alleged truths in which his *αἵρεσις* believes.
3. Analogously to the two uses of *φιλοσοφία*, in Sextus there are two distinct uses of *αἵρεσις*:
 - i) choice as such;
 - ii) a particular doctrinal choice or allegiance, that is, a specific sect, with its own doctrines and founder (for example Epicureanism, Stoicism, etc.).
 In (i) it is possible to distinguish between a conscious commitment to a body of doctrines (that adopted by Dogmatists) and, in contrast, a weak and undogmatic choice (that adopted by Sceptics).
4. Sceptic *ἀγωγή*, on the contrary, is exemplified by:
 - a. holding not a set of beliefs, but the *logos* of Pyrrho, considered (in Aenesidemus' testimony) as a bringing to light of the contradictions of *phenomena* and *noumena*, as a *δύναμις ἀντιθετική* which inevitably leads to *ἐποχή*; his *logos*, we may conclude, implies both a practical stance because it shows us how to live, by following what appears, and a theoretical concern, because it urges us to an ephectic attitude;
 - b. showing an involuntary and undogmatic disposition toward things and impressions, that is, a simple following which presupposes neither strong choice nor epistemological commitment (and which therefore does not imply an entrenched polemic against other *αἵρέσεις*, at least in Sextus' self-presentation);
 - c. considering Pyrrho neither a founder nor a teacher, but the most perfect embodiment of Scepticism. Following Pyrrho's *διάθεσις* does not imply an active commitment, but a passive adherence to his *logos* and example, as a boy follows his *παιδαγωγός*.

Scepticism, therefore, is a philosophical 'choice' not because of its doctrines or its adherence to a founder, but because of its dialectical attitude leading to *ἐποχή* and *ἀπάθεια*, like in Aenesidemus' and Sextus' presentation of Pyrrho's *logos*.

5. The term Ἀγωγή thereby captures the way in which Sceptics are 'Pyrrhonists', while αἵρεσις captures the way in which, for example, Epicureans are οἱ περὶ Ἐπίκουρον.
6. This interpretation of Ἀγωγή as a 'way which follows someone's lead' is closer than 'way of life' to the etymological origin of the term and does not threaten to exhaust Scepticism in a movement recognisable solely by its practical conduct. Furthermore, the notion of an Ἀγωγή as a path which follows the lead of a guide is also confirmed by some of Sextus' and Diogenes' evidence on Aristippus, the Cynics and Arcesilaus. In those passages their respective Ἀγωγαί were held together more by their example than by a set of doctrines.
7. We may suggest that, before being used by Hellenistic and later doxographers, both αἵρεσις and Ἀγωγή were originally selected by the adherents of the different philosophies in order to specify the nature and characteristics of their groupings. In the case of Ἀγωγή, the earliest philosophical uses of the term are likely to be ascribed to an Academic and Neo-Pyrrhonist scope, and initially referred to a specific dialectical strategy (see Ἀγωγή λόγων in connection with Pyrrho's and Arcesilaus' way of arguing), then systematically used by Sextus in order to evoke the specificity of his Sceptic philosophy.
8. Finally, evidence from the Empiricists, Aristocles, Diogenes Laertius and Photius makes it plausible to infer that the question whether Scepticism was a αἵρεσις or not, and the connection between Scepticism and Ἀγωγή, date back at least to Aenesidemus. Moreover, by considering pre-Sceptic testimony on Arcesilaus' Academy, we may conclude that the fundamental opposition Ἀγωγή-αἵρεσις, and the kind of philosophical stance implicit in Ἀγωγή, predate Aenesidemus himself.

ROBERTA IOLI

Bibliography

- A. Angeli (ed., trans. and comm.), *Filodemo. Agli amici di scuola. PHerc. 1005*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- J. Annas, 'Doing without Objective Values: Ancient and Modern Strategies', in M. Schofield – G. Striker, *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge - Paris 1986, 3-29.
- J. Annas – J. Barnes (intr. and trans.), *Outlines of Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- H.W. Ausland, 'On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy', *Elenchos* 10 (1989), 359-434.
- A. Barigazzi (ed. and trans.), *Favorino di Arelate. Opere*, Le Monnier, Firenze 1966.

- J. Barnes, 'Ancient Skepticism and Causation', in M. Burnyeat, *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1983(a), 149-203.
- J. Barnes, 'The Beliefs of a Pyrrhonist', *Elenchos* 4 (1983b), 5-43.
- J. Barnes, 'Diogene Laerzio e il pirronismo', *Elenchos* 7 (1986), 383-427.
- J. Barnes, 'Scepticism and the Arts', *Apeiron* 21 (1988), 53-77.
- J. Barnes, 'Diogenes Laertius IX 61-116: The Philosophy of Pyrrhonism', *ANRW* II 36. 6, Berlin - New York 1992, 4241-301.
- R. Barney, 'Appearances and Impressions', *Phronesis* 37 (1992), n. 3, 283-313.
- R. Bett, 'Aristocles on Timon on Pyrrho: the text, its logic, and its credibility', *OSAPh* 12 (1994), 137-81.
- R. Bett (ed. and trans.), *Against the Ethicists*, Clarendon Press, Oxford 1997.
- D.L. Blank (intr., trans. and comm.), *Sextus Empiricus, Against the Grammarians*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- A. Brancacci, 'I κοινῇ ἀρέσκοντα dei Cinici e la κοινωνία tra Cinismo e Stoicismo nel libro VI (103-105) delle "Vite" di Diogene Laerzio', *ANRW* II 36. 6, Berlin - New York 1992, 4049-75.
- R.B. Branham and M.-O. Goulet-Cazé, *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1997.
- T. Brennan, 'Pyrrho on the Criterion', *Ancient Philosophy* 18 (1998), n. 2, 417-34.
- V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, J. Vrin, Paris 1923².
- J. Brunschwig, 'Once again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho', in *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, 190-211.
- J. Brunschwig, 'The Beginning of Hellenistic Philosophy', in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 229-59.
- M. Burnyeat, 'Can The Sceptic Live His Scepticism?', in J. Barnes et al. (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Clarendon Press - Oxford University Press, Oxford 1980(a), 20-53.
- M. Burnyeat, 'Tranquillity without a Stop: Timon frag. 68', *CQ* 30 (1980b), 86-93.
- R.G. Bury (trans.), *Sextus Empiricus*, 4 vols., Loeb Classical Library, London and Cambridge 1933-49.
- G. Cambiano, 'Il problema dell'esistenza di una scuola megarica', in G. Giannantoni (ed.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Il Mulino, Bologna 1977, 25-53.

- L. Castagnoli, 'Self-bracketing Pyrrhonism', *OSAPh* 18 (2000), 263-328.
- M.L. Chiesara (ed. with trans. and comm.), *Aristocles of Messene. Testimonies and Fragments*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- M.L. Chiesara, *Storia dello scetticismo greco*, Einaudi, Torino 2003.
- F. Decleva Caizzi, *Pirrone. Testimonianze*, Bibliopolis, Napoli 1981(a).
- F. Decleva Caizzi, 'Prolegomeni ad una raccolta delle fonti relative a Pirrone di Elide', in *Lo scetticismo antico: Atti del convegno organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma 5-8 nov. 1980, Bibliopolis, Napoli 1981(b), i. 93-128.
- F. Decleva Caizzi, 'Aenesidemus and the Academy', *CQ* 42 (1992a), 176-89.
- F. Decleva Caizzi, 'Sesto e gli Scettici', *Elenchos* 13 (1992b), 277-327.
- K. Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule: Sammlung und Darstellung der Lehre*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin – Zürich 1965².
- M. Di Marco (trans. and comm.), *Timone di Fliunte, Silli*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1989.
- Diogène Laërce, *Vies et Doctrines des Philosophes Illustres*, La Pochothèque, Paris 1999.
- T. Dorandi, 'Filodemo: gli orientamenti della ricerca attuale', *ANRW* II 36. 4, Berlin - New York 1990a, 2328-68.
- T. Dorandi, 'Filodemo storico del pensiero antico', *ANRW* II 36. 4, Berlin - New York 1990b, 2407-23.
- T. Dorandi (ed., trans. and comm.), *Filodemo, Storia dei filosofi [.] Platone e l'Accademia*, Bibliopolis, Napoli 1991.
- K. Döring, *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*, *AAWM/GS*, n. 1, Jahrgang, Stuttgart 1988.
- M. Frede, 'The Skeptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge', in R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 255-78.
- M. Frede, 'The skeptic's beliefs', in his *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1987, 179-200.
- K. Gaiser, *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988.
- G. Giannantoni, 'Pirrone, la scuola scettica e il sistema delle successioni', in *Lo scetticismo antico: Atti del convegno organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma 5-8 nov. 1980, Bibliopolis, Napoli 1981, i. 13-34.
- G. Giannantoni, *Socratis and Socraticorum Reliquiae*, vol. IV, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1990.

- G. Gigante, 'Frammenti di Ippoboto. Contributo alla storia della storiografia filosofica', in A. Mastrocinque (ed.), *Omaggio a Piero Treves*, Antenore, Padova 1983, 151-93.
- G. Gigante, 'Biografia e dossografia in Diogene Laerzio', *Elenchos* 7 (1986), 7-102.
- G. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978.
- M.-O. Goulet-Cazé, 'Le Livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques', *ANRW* II 36. 6, Berlin - New York 1992, 3880-4048.
- M.-O. Goulet-Cazé, *Le Cynisme est-il une philosophie?*, in M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, I, Paris, 1993, 278-80.
- W. Heintz, *Studien zu Sextus Empiricus*, M. Niemeyer, Halle 1932.
- R.D. Hicks (trans.), *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*, Loeb Classical Library, London - Cambridge 1958⁵.
- A.M. Ioppolo, 'Sesto Empirico e l'Accademia scettica', *Elenchos* 13 (1992), 169-99.
- A.A. Long, 'Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist', in *PCPhS* n.s. 24 (1978), 68-91.
- A.A. Long, 'Diogenes Laertius, Life of Arcesilaus', in *Elenchos* 7 (1986), 431-49.
- A.A. Long, 'The Socratic Legacy', in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 617-41.
- A.A. Long - D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge - New York, 1987.
- W.-R. Mann, 'The Life of Aristippus', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78 (1996), n. 2, 97-119.
- J. Mansfeld, 'Diogenes Laertius on Stoic Philosophy', *Elenchos* 7 (1986), 297-382.
- J. Mansfeld, 'Aenesidemus and the Academics', in L. Ayres (ed.), *The Passionate Intellect*, Festschrift I. G. Kidd, RUSCH, vol. II, London 1995, 235-47.
- J. Mansfeld, 'Sources', in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 3-30.
- M. Marcovich (ed.), *Diogenes Laertius, Vitae philosophorum, libri I-X*, Stuttgartiae, Teubner, Lipsiae 1999.
- B. Mates (intr., trans. and comm.), *The Skeptic Way: Sextus Empiricus' 'Outlines of Pyrrhonism'*, Oxford University Press, New York - Oxford 1996.

- M.L. McPherran, 'Ataraxia and Eudaimonia in Ancient Pyrrhonism: Is the Skeptic really happy?', in J.J. Cleary – D. Shartin, *Proceedings of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 5 (1989), 135-71.
- H. Mutschmann – J. Mau (eds.), *Sexti Empirici Opera*, 3 vols., Teubner, Lipsiae 1912-54 (repr. anast. Lipsiae 1984).
- P. Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems in Alterthum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, W. Hertz, Berlin 1884.
- E. Pappenheim, *Erläuterungen zu des Sextus Empiricus pyrrhoneische Grundzüge*, Verlag der Dürr'schen Buchandlung, Leipzig 1881.
- P. Pellegrin (intr., trans. and comm.), *Sextus Empiricus, Esquisses pyrrhoniennes*, Éditions du Seuil, Paris 1997.
- M. Schofield, 'Academic Epistemology', in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 322-51.
- D.N. Sedley, 'The Motivation of Greek Skepticism', in M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1983, 9-25.
- D.N. Sedley, 'Sextus Empiricus and the Atomist Criteria of Truth', *Elenchos* (1992), 19-56.
- E. Spinelli, 'Sesto, Epicuro e gli Epicurei', *Studi Italiani di Filologia Classica* 9 (1991), 219-29.
- E. Spinelli (trans. and comm.), *Sesto Empirico, Contro gli Etici*, Bibliopolis, Napoli 1995.
- E. Spinelli, 'Sextus Empiricus, the neighbouring philosophies and the sceptical tradition (again on PH I 220-225)', in J. Sihvola (ed.), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, The Philosophical Society of Finland, Helsinki 2000.
- H. von Staden, 'Hairesis and Heresy: the case of the *haireseis iatrikai*', in B.F. Meyer and E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, iii: *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, SCM Press, London 1982, 76-100.
- G. Striker, 'Ataraxia: happiness as tranquillity', in her *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996(a), 183-95.
- G. Striker, 'On the difference between the Pyrrhonists and the Academics', in her *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996(b), 135-49.
- G. Striker, 'Sceptical Strategies', in her *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996(c), 92-115.

- G. Striker, 'Scepticism as a Kind of Philosophy', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 83 (2001), 113-29.
- H. Tarrant, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the fourth Academy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- O. Tescari (trans.), *Sesto Empirico, Scizzi Pirroniani*, Laterza, Bari 1926.
- V. McKirahan Tsouna, 'The Cyrenaic Theory of Knowledge', *OSAPh* 10 (1992), 161-92.

RENZO E LUCIO: MANZONI E APULEIO A CONFRONTO

Che nel processo genetico dei *Promessi Sposi* un influsso particolarmente produttivo sia stato esercitato, fra le tante, anche da una fonte *lontanissima in apparenza* come le *Metamorfosi* di Apuleio è ipotesi intorno alla quale ho organizzato l'analisi di alcuni nuclei tematici e di numerosi segmenti diegetici, che ruotano intorno alla figura di Lucia¹.

Lucia è la sposa promessa rapita dai bravi, come, nel romanzo di Apuleio, Charite è l'innocente fanciulla strappata al grembo della madre, proprio nel giorno delle nozze, da una banda di *latrones*.

Lucia, nel castello dell'innominato, è affidata a una vecchia, che non riesce a *farle coraggio*, Charite, nel covo dei *latrones*, è affidata ad una vecchia, che, per distrarla dal pericolo e dallo sconforto, le racconta la favola di Cupido e Psyche, storia di due amanti separati e poi ricongiunti in misterico idillio. I rapporti intertestuali si complicano e si confermano nei mutamenti di segno: la vecchia apuleiana racconta una lunghissima favola / la vecchia manzoniana non trova parole adeguate; Charite si ricongiungerà col suo *proculus*, per andare tuttavia incontro alla morte / Lucia si ricongiungerà con Renzo in un finale senza idillio. E si arricchiscono sul piano della connotazione dei personaggi e del paesaggio: la valle su cui si erge il castello dell'innominato presenta la stessa sequenza di elementi e di caratteristiche proprie del luogo, in cui si trova in covo dei *latrones* che hanno rapito Charite. In quest'ultimo caso, la coincidenza della successione si associa, nel testo di Manzoni, ad un profondo intervento di risemantizzazione in chiave biblica, che rende l'influsso di Apuleio quasi irriconoscibile nel nuovo sistema segnico. Del resto, le fonti più vitali nel processo generativo di un testo letterario hanno la capacità di manifestarsi, camuffarsi, cancellarsi affatto, per lasciare, disseminate qua e là, delle tracce²: il recinto (*caulae*) del covo dei *latrones* diventa spazio del dominio dell'innominato ("scorrevà tutto quel recinto").

Fittissime coincidenze di comportamento caratterizzano le due vergini rapite, legate da un atto (chiedere la grazia alla divinità, offrire qualcosa in cambio),

¹ Cfr. il mio *Charite e Lucia*, in *Siculorum Gymnasium*, a. LIV, n. 1-2.

² Cfr. C. Segre, *Critica genetica e studi delle fonti*, in *Ritorno alla critica*, Torino, 2001.

che è anche, in emblema, un nome: Charite in greco significa grazia, ricompensa. In questo caso abbiamo un esempio di come l'onomastica apuleiana, limpidamente simbolica per vocazione magica e religiosa, venga spinta verso esiti diegetici, e realistici, nel testo manzoniano. Anche i "milvini oculi" della vecchia si sviluppano nella rappresentazione drammatica dello sguardo dell'altra vecchia, quella manzoniana, che dall'alto vede avanzare la carrozza di Lucia. Se non che, in altro luogo, i "milvini oculi", gli occhi di nibbio, tornano emblema, in un soprannome: Nibbio.

La fonte si immerge e riemerge. E si svela fonte non soltanto tematica, ma anche verbale³. In una intertestualità tanto più ricca e complessa, quanto più gravata da censure di tipo religioso e morale⁴.

La distanza anzi fra i due testi, che è storica e culturale, e che è connessa con la cesura fra mondo pagano e mondo cristiano, operata secondo Manzoni dall'illuminazione evangelica⁵, mette in luce il mutamento profondo avvenuto nel genere romanzo all'interno della letteratura occidentale, a partire dalle sue origini. Bachtin vedeva nelle *Metamorfosi* di Apuleio una incerta penetrazione del tempo storico nella vita privata, "un mondo quotidiano statico, privo di divenire"⁶, e, a livello narrativo, una ricerca incompiuta. Alla luce della sua interpretazione, il riuso della fonte apuleiana in Manzoni, persino negli aspetti microstrutturali, appare investito da una spinta verso lo sviluppo dinamico, la drammatizzazione, la plurivocità. Il riuso è a volte passaggio dall'enunciazione di una qualità, come quella rapace degli occhi della vecchia ("milvini oculi"), alla narrazione di come la rapacità si manifesti nell'atto e si dispieghi nel tempo, reagendo in un contesto dialogico ("Tu vedi laggiù quella carrozza!" le disse il signore. "La vedo," rispose la vecchia, cacciando avanti il mento appuntato, e aguzzando gli occhi infossati, come se cercasse di spingerli su gli orli dell'occhiata."⁷) A volte è approfondimento di una situazione potenzialmente comica, come nell'episodio di don Abbondio, che, al ritorno dal castello dell'innominato, cerca di tirare la mula lontano dal "salto", che a lui appare un "precipizio", mentre la mula mette "proprio le zampe sull'orlo", in un opporsi di forze simile a quello che, a un trivio, nel Libro VI delle *Metamorfosi*, determina il fallimento della fuga di Charite e Lucius-asinus dal covo dei briganti. In altri casi, come vedremo, viene rovesciato il contenuto licenzioso della fonte, o vengono adottati

³ Cfr. C. Segre, *Intertestualità e interdiscorsività*, in *Teatro e romanzo*, Torino 1984.

⁴ Le *Metamorfosi*, col titolo di *Asino d'oro*, erano state consacrate nel genere avventuroso e licenzioso dal volgarizzamento di Agnolo Firenzuola (1548), che ne aveva conseguentemente espunto in blocco il libro XI, ovvero la chiave religioso-misterica dell'opera. Delle opere di Firenzuola Manzoni possedeva un'edizione del 1802 (*Opere di messer Agnolo Firenzuola fiorentino*, Milano, Società tipografica dei classici italiani), oggi conservata nella villa di Brusuglio.

⁵ A. Manzoni, *Sul Romanticismo*, in *Opere*, a c. di Riccardo Bacchelli, Milano-Napoli, 1953; p. 192.

⁶ M. Bachtin, *Estetica e romanzo*, Torino 1979, p. 276.

⁷ A. Manzoni, *I romanzi*, vol II, tomo II, Milano, 2002. *I Promessi Sposi* (1840), a c. di S. S. Nigro; cap. XX, p. 391.

dei sistemi semiotici per rappresentare emblematicamente l'orrore di una umanità priva della fede in Dio.

In tutti i casi, il dialogo tra i *Promessi Sposi* e le *Metamorfosi* è il rapporto tra testi, i cui autori hanno fatto una vera arte del riuso, dell'allusione, dell'ammiccamento parodistico. Apuleio ha realizzato, ancora alle origini del genere romanzesco, un gioco metaletterario, in cui storie di metamorfosi di uomini si intrecciano con metamorfosi di generi letterari, di stili e di *topoi* tradizionalmente elevati, nella degradazione pluridiscorsiva della quotidianità. Manzoni in Apuleio poteva leggere la parodia dell'*epos*, e vedere realizzato un intreccio di voci esemplare per la scrittura romanzesca. Il rapporto con Apuleio conferma che i *Promessi Sposi* sono sostanzialmente una riscrittura di altri romanzi.

Da Lucia a Renzo

Il sistema tematico di origine apuleiana, che ruota intorno a Lucia, e che si dirama nella parte centrale del romanzo, in coincidenza con la crisi dell'innominato e con il pronunciamento del voto da parte della vergine in pericolo, non si risolve nella sintassi narrativa, né in riecheggiamenti di situazioni, effetti coloristici, o nel ricorrere di oggetti simbolici, come la lucerna, che lega Lucia a Psyche. Ma si organizza in triade etimologica, dotata di prismatica versatilità e polisemico spessore, che conserva la *sphraghis* di Apuleio: Lucia-lucerna-Lucius. La struttura ternaria può essere scissa in singole combinazioni binarie, che, a loro volta, generano una nuova struttura ternaria. Vediamo come.

Lucia pronuncia un voto alla luce di una lucerna. Psyche, nelle *Metamorfosi*, rompe un veto servendosi di una lucerna. Tramite la coppia Lucia-lucerna torniamo quindi ad Apuleio e ricostruiamo una struttura ternaria nella intersezione fra i due testi: Lucia-lucerna-Psyche. Adesso consideriamo la combinazione Lucia-Lucius. Il legame è etimologico, ma i personaggi non hanno nulla in comune. La loro relazione funziona per opposizione. Lucius è curioso e, proprio a causa della sua *curiositas*, da incauto sperimentatore si trasforma in asino. Lucia non è curiosa. Non avrebbe sperimentato nulla, se fosse dipeso da lei: "Io non sono andata a cercare i guai: son loro che sono venuti a cercar me."⁸ Il mutamento di segno è, in questo caso, contestualmente, un mutamento di sesso. Una coppia. Dietro questa coppia, però, se ne nascondono altre. Partiamo dalle *Metamorfosi*. Lucius, ospite nella casa di Milo, intraprende una relazione licenziosa con la seducente serva Photis, l'errore della quale, in un esperimento di magia, sarà causa della sua metamorfosi in asino. Photis è all'origine dell'intreccio e della storia, come Lucia. Lucius fa coppia con Photis, come Renzo fa coppia con Lucia. Due coppie in opposizione. L'una è il rovesciamento dell'altra: tanto licenziosa l'una, quanto casta l'altra. Come in opposizione sono Photis

⁸ *Ivi*; cap. XXXVIII, p. 745.

e Lucia. Ma Photis in greco significa luce e non a caso, nel suo volgarizzamento del romanzo di Apuleio, Agnolo Firenzuola traduceva il nome con "Lucia". Siamo tornati a un sistema ternario: Lucia-Lucius-Photis.

A questo punto consideriamo l'altro uomo, il "primo uomo"⁹ dei *Promessi Sposi*, come Lucius è il primo uomo delle *Metamorfosi*. C'è una scena della Quarantana, in cui Renzo compare addormentato. L'oste della *luna piena* gli si accosta con il lume in mano, per osservarlo meglio:

L'oste gli diede l'aiuto richiesto; gli stese per di più la coperta addosso, e gli disse sgarbatamente "buona notte," che già quello russava. Poi, per quella specie d'attrattiva, che alle volte ci tiene a considerare un oggetto di stizza, al pari che un oggetto d'amore, e che forse non è altro che il desiderio di conoscere ciò che opera fortemente sull'animo nostro, si fermò un momento a contemplare l'ospite così noioso per lui, alzandogli il lume sul viso, e facendovi, con la mano stesa, ribatter sopra la luce; in quell'atto a un di presso che vien dipinta Psiche, quando sta a spiare furtivamente le forme del consorte sconosciuto. "Pezzo d'asino!" disse nella sua mente al povero addormentato: "sei andato proprio a cercartela. Domani poi, mi saprai dire che bel gusto ci avrai. Tangheri, che volete girare il mondo, senza saper da che parte si levi il sole; per imbrogliar voi e il prossimo."¹⁰

È una scena da leggere e da guardare, poichè in mezzo al "discorso in parola" è posto il "discorso in figura", l'illustrazione di Gonin, "in una convergenza del leggere e del vedere"¹¹, che rimanda alle rappresentazioni pittoriche della favola di Cupido e Psyche: "[...] in quell'atto a un di presso che vien dipinta [...]".

L'effetto è parodistico, non tanto forse per la sostituzione di Psyche con l'oste, quanto per la raffigurazione dell'abbandono dimesso, con cui Renzo frustra ogni eventuale rimembranza di bellezza divina, ammirata in dipinto o affresco. Ma dipinti e affreschi rimandano alle *Metamorfosi*, su cui, a un tratto, il discorso ritorna, con una virata improvvisa da Cupido a Lucius-asinus:

"Pezzo d'asino!" disse nella sua mente al povero addormentato.

Se il testo è costruito sull'intreccio di parola e figura, Renzo è novello Cupido, ma più in profondità, novello Lucius, ovvero asino.

Nella scena è quindi citata non soltanto la favola di Cupido e Psyche, inserto novellistico nel romanzo di Apuleio, ma, in profondità, e con ammiccante ironia, la vicenda del protagonista di questo romanzo, Lucius, di cui Renzo rivive, nella "città sollevata"¹², la metamorfosi in asino. Una metamorfosi causata, anch'essa, da *curiositas*.

⁹ *Ivi*; cap. XIV, p. 283.

¹⁰ *Ivi*; cap. XV, p. 292.

¹¹ *Nota critico-filologica: i tre romanzi*, a c. di Salvatore S. Nigro, p. XIV; in *Op. cit.*

¹² A. Manzoni, *Op. cit.*, cap. XI, p. 234.

La metamorfosi

Il racconto di Lucius è racconto di un viaggio in terra straniera, la Tessaglia, per motivi contingenti ("ex negotio"¹³) e non ulteriormente specificati, e, fuori dalla contingenza, per un insistentemente specificato desiderio di conoscere, di sapere¹⁴, che fin dall'inizio induce il viaggiatore ad ascoltare con interesse i racconti dei viandanti. La destinazione è Ipata, una città straordinaria, in cui, al suo arrivo, tutto gli appare impregnato di lugubre magia e trasfigurato in forme ambigue:

Nec fuit in illa civitate quod aspiciens id esse crederem, quod esset, sed omnia prorsus ferali murmure in aliam effigiem translata, ut et lapides, quos offenderem, de homine duratos et aves, quas audirem, indidem plumatas, et arbores, quae pomerium ambrent, similiter foliatas, et fontanos latices de corporibus humanis fluxos crederem [...].¹⁵

Persino i ciottoli ("lapides") non gli appaiono propriamente ciottoli, ma il risultato di una magica metamorfosi, in cui gli uomini hanno perduto la propria natura ("de homine duratos").

Non *aliter* l'arrivo di Renzo a Milano è sperimentazione di un mondo stravolto, di "un universo segnico come impazzito, basato sull'equivoco e sulla disidentificazione"¹⁶, in cui le "cappe si inchinavano ai farsetti"¹⁷, e in cui i pani hanno preso il posto dei ciottoli:

Ma, dopo pochi altri passi, arrivato a fianco della colonna, vide, appiè di quella, qualcosa di più strano; vide sugli scalini del piedestallo certe cose sparse, che certamente non eran ciottoli, e se fossero state sul banco d'un fornaio, non si sarebbe esitato un momento a chiamarli pani.¹⁸

Nel passaggio da un testo all'altro, i *lapides* hanno proseguito il loro processo metamorfico, e sono diventati "pani".

Ma le analogie non si esauriscono.

Lucius, giunto in città, chiede presso un'osteria dove si trovi la casa di Milo, a cui un amico, Demeas, lo ha indirizzato come ad ospite fidato. Di Demeas, anzi, Lucius ha una lettera di raccomandazione. E con questa lettera si presenta alla porta di Milo. Bussa e chiama. Finalmente si affaccia una ragazza, infastidita, che lo scambia per un pignorante (in questo modo veniamo a sapere che

¹³ Apuleio, *Metamorfosi*, a c. di G. Augello, UTET, Torino, 1980; Libro I, 2, p. 136.

¹⁴ Ivi, p. 138: "[...] sitiore alioquin novitatis [...]" e "[...] velim scire vel cuncta vel certe plurima"; Libro II, 6, p. 184: "[...] ego curiosus alioquin [...]".

¹⁵ Ivi, Libro II, 1, p. 176.

¹⁶ Salvatore S. Nigro, *Manzoni*, in *Letteratura Italiana* Laterza, Bari, 1978, p. 165.

¹⁷ A. Manzoni, *Op. cit.*, cap. XI, p. 231.

¹⁸ *Ibid.* p. 231-232.

Milo fa l'usuraio). Lucius chiede di Milo, e dice che deve consegnargli una lettera da parte di Demeas. La ragazza chiude la porta e va a riferire. Lucius rimane ad aspettare, fino a quando viene accolto in casa:

[...] ostium accedo et ianuam firmiter oppessulatam pulsare vocaliter incipio. Tandem adulescentula quaedam procedens: – Heus tu, – inquit, – qui tam fortiter fores verberasti, sub qua specie mutuari cupis? An tu solus ignoras praeter aurum argentumque nullum nos pignus admittere? – Meliora, – inquam, – ominare et potius responde, an intra aedes erum tuum offenderim. – Plane, – inquit, – sed quae causa quaestionis huius?

– Litteras ei a Corinthio Demea scriptas ad eum reddo. – Dum annuntio, – inquit, – hic ibidem me opperimino, – et cum dicto rursum foribus oppessulatis intro capessit. Modico deinde regressa patefactis aedibus: – Rogat te, – inquit.¹⁹

Anche Renzo è straniero, in quanto “montanaro”, e, come Lucius, per trovare il convento dei cappuccini, chiede informazioni. Avendole ottenute con insperata facilità, giunge al convento e, anche lui con la sua brava lettera di raccomandazione, tira il campanello. Ad affacciarsi allo sportellino non è ovviamente una *adulescentula*, ma il frate portinaio:

Renzo andò dritto alla porta [...], levò fuori e tenne preparata in mano la lettera, e tirò il campanello. S'aprì uno sportellino che aveva una grata, e vi comparve la faccia del frate portinaio a domandar chi era.

“Uno di campagna, che porta al padre Bonaventura una lettera pressante del padre Cristoforo.”

“Date qui,” disse il portinaio, mettendo una mano alla grata.

“No, no,” disse Renzo: “gliela devo consegnare in proprie mani.”

“Non è in convento.”

“Mi lasci entrare, che l'aspetterò.”

“Fate a mio modo,” rispose il frate: “andate a aspettare in chiesa, che intanto potrete fare un po' di bene. In convento, per adesso, non s'entra.” E detto questo, richiuse lo sportello. Renzo rimase lì, con la sua lettera in mano.²⁰

Nel mondo di Renzo non è più tanto facile trovare ospitalità. Ma si continua a chiederla, con una lettera in mano. Bussare, chiedere, aspettare. La successione è identica. L'esito finale è rovesciato. Lucius entra, Renzo resta fuori. Persino la casa di un usuraio pagano risulta essere più accogliente di un convento del Seicento. Il convento è chiuso, e, del resto, se vi si entra, si rischia di trovarsi più vicini al diavolo che a Dio.

La situazione si ripeterà, nel medesimo luogo (Milano), in un tempo diverso (la *mortifera pestilenza*), quando Renzo, col cuore sospeso fra vita e morte, picchierà al portone della casa di don Ferrante, e chiederà di Lucia. La scena recupererà dalla fonte l'equivoco sull'identità, assente nel primo episodio:

¹⁹ Apuleio, *Op. cit.*, Libro I, 22, p. 166-168.

²⁰ A. Manzoni, *Op. cit.*; cap. XI, p. 235-236.

[...] s'accosta al portone che è chiuso, mette la mano sul martello, e ce la tien sospesa, come in un'urna, prima di tirar su la polizza dove fosse scritta la sua vita, o la sua morte. Finalmente alza il martello, e dà un picchio risoluto.

Dopo qualche momento, s'apre un poco una finestra; una donna fa capolino, guardando chi era, con un viso ombroso che par che dica: monatti? vagabondi? commissari? untori? diavoli?²¹

Dopo un dialogo concitato, la chiusura della finestra abbandonerà Renzo a quella mostruosa iperbole dell'equivoco che è la calunnia.

La situazione si ripete e varia nel romanzo, in un *climax* che procede dalla commedia di Tonio, Gervaso e Perpetua nel VII capitolo (bussare, chiedere, aspettare: identica sequenza)²², alla crisi d'ansia di Renzo nel XXXIV capitolo. La varietà degli esiti riflette il polimorfismo che caratterizza il motivo nella storia della letteratura. In greco era *paraclausithyron*, comune a elegia e commedia. Lo abbiamo trovato nelle *Metamorfosi*. Da queste migra al *Decamerone*, in quello *gnommero* di citazioni apuleiane, che è la novella quinta della seconda giornata, in cui Andreuccio picchia alla porta della siciliana e viene preso per un ubriaco, e ai *Promessi Sposi*, che la comicità boccacciana declinano fino al dramma dell'ansia. Pinocchio, del manzoniano Collodi, a furia di battere, rimarrà col piede incastrato nella porta. È una lunga storia, popolata di asini.

Torniamo a Renzo con la lettera in mano:

Fece dieci passi verso la porta della chiesa, per seguire il consiglio del portinaio; ma poi pensò di dar prima un'altra occhiata al tumulto. Attraversò la piazzetta, si portò sull'orlo della strada, e si fermò, con le braccia incrociate sul petto, a guardare a sinistra, verso l'interno della città, dove il brulichio era più folto e più rumoroso. Il vortice attrasse lo spettatore. — Andiamo a vedere, — disse tra sé [...] ²³

La *curiositas*, che in Lucius si associa alla lussuria, s'*ammoglia* nell'animo di Renzo con una tentazione non meno devastante: quella della rivolta sociale. Attratto nel gorgo di violenza e di trappole, Renzo rivelerà la sua natura leporellina, indi quella asinina di Lucius. La diagnosi dell'oste si fonda su sintomi di bestialità: cane o lepre?²⁴ “Altro che lepre! [...] e in che mani sei capitato! Pezzo d'asino!²⁵”. Renzo addormentato è ancora “Pezzo d'asino”, e più che mai lo è, nei pensieri dell'oste che si reca al palazzo di giustizia, per il fatto che ha creduto possibile la metamorfosi del mondo:

E tu, pezzo d'asino, per aver visto un po' di gente in giro a far baccano, ti sei cacciato in testa che il mondo abbia a mutarsi.²⁶

²¹ *Ivi*, cap. XXXIV, p. 665.

²² *Ivi*, cap. VII, p. 138.

²³ *Ivi*, cap. XI, p. 236.

²⁴ *Ivi*, cap. XIV, p. 276.

²⁵ *Ivi*, cap. XIV, p. 281.

²⁶ *Ivi*, cap. XV, p. 294.

La caduta di Renzo ha all'origine "un'occhiata", una semplice, ma non innocente, occhiata a un tumulto. Anche Lucius guarda una scena proibita, una scena di magia, prima di cadere. Tuttavia, del fatto che Renzo guardi per *curiositas* si può avere qualche dubbio: il testo non parla di curiosità. Non la Quarantana.

Ma se, nell'"asse cronologico", ripercorriamo l'"eredità di carte"²⁷, in principio, nel *Fermo e Lucia*, era:

Sulla prima egli volle seguire il consiglio del portinajo, e ricoverarsi in chiesa; ma lo spettacolo di quella moltitudine sciolta da ogni legge, di quella attività clamorosa, di quella fratellanza di tanti che non avevano fra loro altra relazione che la complicità di quel momento, lo attirava; la curiosità vinse, e Fermo disse fra se: — andiamo a vedere —.²⁸

Vedere è trasgressione, e la curiosità vince come un peccato. Il *Fermo e Lucia* è trasparente. In questo caso conserva la traccia di Apuleio in modo più nitido della Quarantana. Ma non sempre è così. Quanto alla metamorfosi in asino, la Quarantana opera infatti un avvicinamento alla fonte assai più pronunciato, sostituendo sistematicamente "Pezzo d'asino" a una espressione, che, nella nuova veste linguistica del romanzo, poteva apparire connotata sessualmente, o, forse, troppo gravata di sapore lombardo: "Matto minchione!"²⁹. Così, nel *Fermo e Lucia*, esclama l'oste contemplando Renzo addormentato, e tenendo in mano non un "lume", ma una "lucerna":

L'oste, stirata la coltre di sotto il corpo di Fermo, gliela accomodò indosso alla meglio; quindi riprese la lucerna con la sinistra gliela sollevò sul capo, e stesa la destra contra il lucignolo perchè la luce cadesse sul dormente, si fermò a contemplarlo un momento, nell'atto che vediamo dipinta Psiche quando sorge a spiare furtivamente le forme del consorte sconosciuto; e disse: "Matto minchione! tu l'hai voluto: sei andato proprio a cercarla col lantermino; tal sia di te."³⁰

La scena, ancora, è più legata alla favola di Cupido e Psyche che al romanzo di Lucius. La luce, addirittura, non "ribatte" come nei *Promessi Sposi*, ma "cade" sul dormente, simile alla stilla d'olio bollente, che sveglia Cupido ("[...] lucerna

²⁷ S. S. Nigro, *Nota critico-filologica: i tre romanzi*, in *Op. cit.*, vol. II, tomo II, p. IX.

²⁸ A. Manzoni, *Op. cit.*; vol. I, *Fermo e Lucia*, tomo III, cap. V, p. 499.

²⁹ Forse è legittimo sospettare che Manzoni nel termine non avvertisse in modo troppo netto una connotazione sessuale. Il *Grande dizionario della lingua italiana* della UTET, 1961-2000, a cura di G. Barberi Squarotti, distingue dal sostantivo "minchione" l'aggettivo disusato "mincio", col suo accrescitivo "mincione", proprio dell'area lombarda, derivato dal francese "mince", che significa sottile, piccolo. E riporta l'osservazione di Muratori (7-III-290): "Si accrebbe poi tal vocabolo [mincio] con dire "mincione" e così diciamo noi lombardi, e non già "minchione". L'aggettivo significava: "Che ha scarsa intelligenza; sciocco, stolto, insensato".

³⁰ A. Manzoni, *Op. cit.*; *Fermo e Lucia*, tomo III, cap. VII, p. 558.

illa [...] evomuit de summa luminis sui stillam ferventis olei super umerum dei dexterum”³¹).

La Ventisetтана conserva “Matto minchione!” e la “lucerna”, ma ha già introdotto “Pezzo d’asino” in riferimento a Renzo³².

La Quarantana, infine, muta la “lucerna” in “lume”, ma, all’interno di una operazione linguistica di vasta portata, in cui le “minchionerie” vengono sistematicamente eliminate³³, ha rievocato in Renzo Lucius-asinus.

La scena di Renzo addormentato è complementare alla scena del voto di Lucia. In entrambe figura una lucerna. Entrambe richiamano Psyche, citano Apuleio. L’una sottintende la triade Lucia-lucerna-Psyche, l’altra la triade Renzo-lucerna-Lucius. Le due vignette occupano la medesima posizione e il medesimo spazio nella pagina, entrambe sul verso del foglio³⁴.

In terra straniera

Durante il suo soggiorno ad Ipata, una notte, Lucius torna a casa di Milo talmente ubriaco, che scambia dei sacchi appoggiati presso l’ingresso della casa per banditi intenti a sfondare il portone. Dopo una violenta colluttazione, li trafigge, e, rientrato in casa, sfinito, cade in un sonno profondo³⁵. L’indomani, al risveglio, il ricordo di ciò che ha fatto lo precipita nell’angoscia. In effetti non tardano a presentarsi dei magistrati, che, in un concorso straordinario di gente d’ogni risma, lo conducono al tribunale, affinché venga giudicato come reo di omicidio e responsabile del turbamento della pace cittadina. Quivi giunti, Lucius si difende con tutte le sue risorse oratorie.

Ma il processo è una finzione, perché Lucius non ha ucciso nessuno, anche se lui è ancora convinto del contrario, e perché, con una beffa ai danni di uno straniero, che si è reso vulnerabile per ubriachezza, i cittadini di Ipata hanno voluto celebrare la festa del dio Riso. Con questa rivelazione i magistrati in persona pongono fine alle ambasce di Lucius³⁶.

Si tratta di una di quelle situazioni tipiche delle *Metamorfosi*, in cui Auerbach non trovava nulla di divertente, ma, al contrario, “qualche cosa di spettrale e di sadico”³⁷.

³¹ Apuleio, *Op. cit.*, Libro V, 23, p. 346.

³² “– ho inteso: tu sei lepre, va che sei caduto in buone mani. –” FL 550

“– Altro che lepre! – pensava egli quivi, istoriando tuttavia la cenere: – e in che mani sei capitato! Pezzo d’asino! se vuoi affogare affoga; ma l’oste della luna piena non ha d’andarne di mezzo, per le tue pazzie. –” V cap. XIV, p. 298.

³³ Cfr. *Grande dizionario della Lingua Italiana*, cit., alle voci *minchionare*, *minchione*, *minchioneria*; e il commento alla *Ventisetтана* di S. S. Nigro, in *Op. cit.*, vol. II, tomo I.

³⁴ A. Manzoni, *Op. cit.*, *I Promessi Sposi*, 1840, vol II, tomo II, p. 292 e p. 404.

³⁵ Apuleio, *Op. cit.*, Libro II, 32, p. 220-222.

³⁶ Ivi, Libro III, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11.

³⁷ Erich Auerbach, *Mimesis*, Torino, 1981, p. 70.

Forse a volte leggere è una forma di perversione. Ma consideriamo il testo:

Nec mora cum magna inruptione patefactis aedibus magistratibus eorumque ministris et turbae miscelanae cuncta completa, statimque lictores duo de iussu magistratuum immissa manu trahere me sane non renitentem occipiunt. Ac dum primum angiportum insistimus, statim civitas omnis in populum effusa mira densitate nos insequitur.³⁸

L'irruzione è improvvisa ("magna inruptione"), l'arresto violento ("immissa manu"), la folla straordinaria ("mira densitate").

Nel capitolo XIV dei *Promessi Sposi* un "bargello travestito", a caccia di valprede, tende la rete proprio a Renzo fra tanti, per due ragioni più avanti chiarite dal narratore:

Sentite quattro parole di quella predica di Renzo, colui gli aveva fatto subito assegnamento sopra; parendogli quello un reo buon uomo, proprio quel che ci voleva. Trovandolo poi nuovo affatto del paese, aveva tentato il colpo maestro di condurlo caldo caldo alle carceri, come alla locanda più sicura della città; ma gli andò fallito, come avete visto.³⁹

Renzo è "reo buon uomo" (il potere non si attiene al principio di non contraddizione), è innocente come Lucius, e, esattamente come Lucius, è "nuovo affatto del paese".

Entrambi cadono nella trappola, proprio perché non conoscono le regole del gioco, ed entrambi, davanti ai rappresentanti della giustizia, si difendono come da un mondo estraneo. Lucius argomenta in linguaggio tecnico: "ne tantillo quidem umquam crimine postulatus"⁴⁰, Renzo reagisce risoluto: "io non ho che far nulla con la giustizia"⁴¹.

Per entrambi, dopo l'ubriacatura, il nuovo giorno costituisce un'esperienza straniante, il passaggio dalla dolcezza del sonno alla violenza dell'aggressione. Parodia dell'epos suona il testo di Apuleio:

Commodum poenicantibus phaleris Aurora roseum quatiens lacertum caelum inequitabat et me securae quieti revulsum nox diei reddidit.⁴²

Con prosa antieroica risponde il testo di Manzoni:

Allo spuntar del giorno, Renzo russava da circa sett'ore, ed era ancora, poveretto! sul più bello, quando due forti scosse alle braccia, e una voce che dappiè del letto gridava: "Lorenzo Tramaglino!", lo fecero riscotere.⁴³

³⁸ Apuleio, *Op. cit.*, Libro III, 2, p. 224.

³⁹ A. Manzoni, *Op. cit.*, cap. XV, p. 295.

⁴⁰ Apuleio, *Op. cit.*, Libro III, 6, p. 232.

⁴¹ A. Manzoni, *Op. cit.*, cap. XV, p. 299.

⁴² Apuleio, *Op. cit.*, Libro III, 1, p. 224.

⁴³ A. Manzoni, *Op. cit.*, cap. XV, p. 298.

Anche per Renzo sono arrivati i rappresentanti della giustizia (“un uomo vestito di nero, e due armati”), che non esitano a ripetere l’atto dei “magistratus” di Apuleio (“immissa manu”):

“Fate il vostro dovere,” disse il notaio a’ birri; i quali misero subito le mani addosso a Renzo, per tirarlo fuori del letto.⁴⁴

Lucius viene condotto al Foro, Renzo al palazzo di giustizia. A questo punto le vicende divergono: Lucius arriva al Foro, dove pronunzierà la sua difesa, Renzo riesce a scappare prima di arrivare a destinazione.

Ma quando i testi si allontanano, strada facendo, riemergono delle tracce. Per strada Lucius è accompagnato da una gran folla:

Ac dum primum angiporum insistimus, statim civitas omnis in publicum effusa mira densitate nos insequitur.⁴⁵

Poco prima dell’arresto di Renzo, invece, nei *Promessi Sposi*, la folla è solo latente: “uno sbucar di persone, un accozzarsi, un andare a brigate, un far crocchi.”⁴⁶ Quando Renzo e gli sbirri escono in istrada, anzi non c’è “concorso straordinario”. Sembra una traduzione perfetta. “Mira densitas”: “concorso straordinario”. Ma non c’era. Come una immagine onirica. E, all’interno di questa situazione negata, Renzo fa qualcosa:

Renzo adunque, appena furono in istrada, cominciò a girar gli occhi in qua e in là, a sporgersi con la persona, a destra e a sinistra, a tender gli orecchi. Non c’era però concorso straordinario; e benchè sul viso di più d’un passeggero si potesse legger facilmente un certo non so che di sedizioso, pure ognuno andava diritto per la sua strada; e sedizione propriamente detta, non c’era.⁴⁷

Girando gli occhi di qua e di là, ripete cioè un gesto di Lucius (“obliquato aspectu”) e, come Lucius, legge una espressione sul volto della gente.

Il testo di Apuleio è sintetico, sembra un nucleo originario:

Et quamquam capite in terram, immo ad ipsos inferos iam deiecto maestus incederem, obliquato tamen aspectu rem admirationis maximae conspicio: nam inter tot milia populì circumsedentis nemo prorsum, qui non risu dirumperetur, aderat.⁴⁸

Nei *Promessi Sposi* la sedizione ha preso il posto del riso. Ed è la folla. Nella folla che “incalza e pigia sempre più” Renzo riesce a scappare. È libero, come Lucius.

⁴⁴ *Ibid.* p. 299.

⁴⁵ Apuleio, *Op. cit.*, Libro III, 2, p. 224.

⁴⁶ A. Manzoni, *Op. cit.*, cap. XV, p. 299.

⁴⁷ *Ibid.* p. 305.

⁴⁸ Apuleio, *Op. cit.*, Libro III, 2, p. 224-226.

Riassumendo, il confronto dei testi evidenzia una doppia serie di corrispondenze; l'una riguarda la diegesi, l'altra il personaggio.

La sequenza diegetica presenta in successione le medesime situazioni: ubriacatura - sonno - risveglio - arresto - cammino verso la sede della giustizia - scioglimento dalla morsa della giustizia. La condizione e il comportamento dei due protagonisti sono analoghi: entrambi sono stranieri, innocenti, incensurati, disorientati, in trappola. Qualcosa però li unisce e insieme li divide: la parola. Lucius, da vero intellettuale, non perde neanche per un attimo il possesso dell'*ars dicendi*, Renzo, con le sue "prediche" è la parodia dell'oratore antico.

Ma la parola non manca né all'uno, né all'altro.

La parola e la cosa

Renzo e Lucius sono due eroi immersi in un mondo pieno di orrori e di ingiustizie, due eroi mediocri, non proprio eroi, che, per i loro limiti sul piano umano e morale, rendono davvero difficile il processo di identificazione da parte del lettore. Il rapporto intertestuale con le *Metamorfosi* si configura pertanto, nei *Promessi Sposi*, all'interno di una scelta antiretorica e antierica, in polemica col tanto fortunato eroe romantico di un convenzionale medioevo. E ripropone in una storia moderna un ancestrale processo di trasformazione, attraverso cui Apuleio aveva espresso le tensioni spirituali della sua epoca.

Nella continuità di tanti temi, strutture, situazioni, immagini, il mondo si è però trasformato. Dalla fusione dei due orizzonti emerge il nuovo orizzonte della modernità.

L'asino era in Apuleio animale sinistro, in cui prendeva forma Seth, simbolo della morte e del male, da cui soltanto Iside poteva salvare l'anima umana. L'asino sopravvive in Manzoni come metafora, esclamata definizione di una condizione di ignoranza, da cui ci si può tuttavia riscattare attraverso l'esperienza e l'apprendimento, in una dimensione storica caratterizzata dal dinamismo e dalla ricerca. Le parole attraversano il tempo nei testi. I testi ci parlano di cose nuove con parole antiche. Renzo commenterà la sua vicenda con la dichiarazione di un superamento della condizione di asino: "Ho imparato..."

La certezza dell'avvenuta trasformazione, garantita a Lucius dalla divinità salvifica, si perde nella polifonia con cui si chiudono i *Promessi Sposi*, nella prospettiva indefinita di una vita inconclusa, sottoposta ancora all'insidia dei "guai", "addolcita", non pacificata, dalla "fiducia in Dio".

FRANCESCA TRIGILIO

MOMUS, SEU DE PRINCIPE, O IL DISSIMULATORE PUNITO

Composto prevalentemente in ambiente romano, il *Momus, seu de principe*¹ rappresenta, del *corpus* albertiano, il cosiddetto “versante oscuro”. Insieme alle *Intercoenales*, ai *Profugiorum ab erumna libri* e al *Theogenius*, esso si contrappone nettamente ai testi in cui Alberti cerca una rappresentazione ed una “sistemizzazione” del mondo.

Innanzitutto perché, mentre nel *De Pictura*, nel *De re aedificatoria*, nel *Della famiglia*, l'autore fornisce regole per ritrarre un oggetto, progettare una chiesa, coltivare ideali di saggezza civile, nel *Momus* il quadro di riferimento è completamente surreale ed allusivo. Il registro adottato è infatti satirico e paradossale, e resta difficile distinguere quanto dell'autore si esprima o si nasconda attraverso i personaggi rappresentati.

Le questioni che ci porremo sono più o meno queste:

- 1) quanto venga adoperata la dissimulazione nel testo;
- 2) quale uso ne faccia l'autore, consapevole o inconsapevole;
- 3) quale valenza assuma, sul piano morale, in rapporto al quadro di riferimento dell'epoca.

1. Il personaggio “versipelle”

Momo è uno di quegli stessi dèi che agiscono la storia, la cacciata e la distruzione, la messa in scena del mondo. Eppure il suo ingresso in scena coin-

¹ Per una recente ed esaustiva interpretazione del testo, sebbene negli ultimi dieci anni il *Momus* sia stato assiduamente frequentato con acquisizioni più che ragguardevoli, si segnala M. Martelli, *Minima in Momo libello adnotanda*, in “Albertiana”, vol. I, 1998, pp. 105-119 e “Albertiana”, volume doppio. Double volume, II, 1999, pp. 21-36. Sulla fortuna del dio Momo tra Quattro e Cinquecento, si veda S. Simoncini, *L'avventura di Momo nel Rinascimento. Il nume della critica tra Leon Battista Alberti e Giordano Bruno*, in “Rinascimento”, n.s., XXXVIII, 1998, pp. 405-454. Sul significato della maschera e sul relativo uso della dissimulazione, si veda C. Vasoli, *Potere e follia nel Momus*, in Leon Battista Alberti: *Actes du Congrès International de Paris* (Sorbonne, Institut de France-Institut culturel italien-Collège de France, 10.15 avril 1995), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin & Torino, Nino Aragno Editore, 2000, pp. 443-463. Ma vedi il classico E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni*, Milano, Mondadori, 1992 (Laterza, Bari, 1975), pp. 133-181, con i fondamentali rinvii bibliografici.

cide con il momento in cui egli stesso viene cacciato dall'Olimpo. E allora, gettato in terra toscana, inizia a dissimulare: a riprodurre, forse inconsapevolmente, quel mondo degli "dèi falsi e bugiardi" in cui si è formato il suo impianto morale, che gli fa stimare l'essere umano un nulla, forse proiezione di sé stesso.

In analogia con i caratteri formali della narrazione, nella quale la mescolanza degli stili riconduce in particolare alla Menippea², il personaggio del protagonista presenta immediatamente i caratteri della mutabilità. Momo, infatti, viene spesso definito "versipellis", termine che assume a sua volta nel corso dell'opera connotazioni diverse³.

A questa attitudine alla trasformazione che caratterizza fin dall'inizio il personaggio di Momo, competono, nel panorama quattrocentesco, più significati: nel *De hominis dignitate* di Pico, ad esempio, la mutabilità dell'uomo è vista come un privilegio determinante, e addirittura come un mezzo per progredire nella conoscenza; sperimentando e superando i sentimenti insiti nelle varie categorie dell'essere, l'uomo può arrivare alla perfetta sintesi in sé stesso e lì, nell'incontro di tutte le diversità, vedere il Dio nascosto ai mortali.

Viene ammirata la facoltà di mimesi dell'universo tipica del camaleonte: "Quis hunc nostrum chamaleonta non admiretur?"⁴.

Pico elabora una teologia orfica in cui ogni divinità ha in sé una doppia valenza: può muovere all'ebbrezza e purificare al tempo stesso come Dioniso, può unire castità e mutevolezza come Diana: si tratta, cioè, di dèi ambigui (la definizione è nell'*Hypnerotomachia*, "ciascuno di loro partecipa del carattere di altri dèi, essi sono in grado di aiutarsi e di ostacolarsi a vicenda"⁵).

Nell'*Introduzione* all'edizione del *Momus*, Antonio Di Grado rimanda alla fenomenologia della *metis* greca, in cui la mutabilità è intesa come capacità di adattare ad una realtà difficile e confusa una strategia di percorsi obliqui e difensivi non meno ambigui:

"... il sapere del sofista e del politico, alternativo rispetto agli itinerari rettilinei del *Logos*, ed anche del navigatore (...) e di animali polimorfi come, appunto, il camaleonte."⁶

² Per i rapporti con la tradizione classica, cfr. R. Rinaldi, *Parodia come allegoria. Il "Momus" di Alberti e la parodia classica*, in "Atti e memorie. Arcadia. Accademia letteraria italiana", III s., 8, 1986-87, pp. 129-165.

³ Vedi, ad es., la connotazione odissica che il termine "versuto" conferisce a Momo in una delle sue persuasioni retoriche: "Quid mirum igitur si huic quem diligere, praesertim versuto et callido, inconsulte quippiam credebam?" da collegarsi con la definizione espressa poco prima: "Momo versutiae et commentitiae fallendis artes"; il termine rimanda infatti al primo verso dell'*Odissea* di Livio Andronico.

⁴ *De hominis dignitate*, ed. Garin, p. 106. E ancora: "Quem hominem... versipellis huius et se ipsam transformantis naturae argumento per Proteum in mysteriis significari...".

⁵ E. Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, Milano, Adelphi, 1985 (1971), p. 241.

⁶ Cfr. Antonio Di Grado, *Introduzione a Momus o del principe*, Genova, Costa & Nolan, 1992 (1986), p. 6.

Ma, nel caso di Momus, la trasformazione è un mezzo conoscitivo? Qual è l'uso che il protagonista fa di questa sua facoltà e come vi giunge?

La storia è nota. Momo, dio atipico, ibrido e ambiguo, dopo aver suscitato la gelosia e l'ira di Giove, fugge sulla terra e assume varie sembianze, raccontando agli uomini le malefatte degli dèi:

*"Hunc memoriae proditum est ob eius immodestam linguae procacitatem ab vetere deorum superum coetu et concilio omnium conspiratione et consensu deiectum exclusumque fuisse, sed inaudita pravitae ingenii et pessimis artibus tantum valuisse, ut poterit superos omnes deos omneque caelum et universam denique orbis machinam in ultimum discrimen adducere."*⁷

Momo è presentato immediatamente come agente di distruzione: tramite le sue "pessimae artes", il suo parlare insolente unito agli inganni, egli causerà il danno non solo degli dèi, ma anche dell'intera costruzione dell'universo: Quel "machinam orbis" — l'universo inteso come congegno — fa pensare alla definizione albertiana di un universo "finito" e perfetto nel suo essere stato "pensato": Momo interviene dunque a disturbare la macchina universale, con il suo carico di inganni e artifici.

Il motivo per cui Alberti racconta proprio questa storia è espresso subito dopo: "*Hanc nos istoriam, quod ad vitam cum ratione regendam faciat, litteris mandare instituimus.*"⁸

In apertura del testo, quindi, quasi un intento didascalico, un racconto fatto per suggerire come sia possibile, conoscendo cause e modalità della cacciata di Momo, evitare di incorrere nei sinistri artifici che portano alla distruzione.

3. Momo/Prometeo⁹

Prima di vedere quali siano queste sinistre competenze di Momo, una parentesi.

All'inizio del primo libro il racconto presenta una digressione: il mito di Prometeo. Oltre a ricordare la ben nota vicenda del furto del fuoco, di per sé già segno divino del potente, Alberti aggiunge un ulteriore elemento: la facoltà di trasformare e trasformarsi che assume la persona, dio o mortale, che si impadronisce del sacro fuoco:

Isthoc sacro ex foco hausta flammula ad summum frontis verticem quibusque deorum illucet, atque ea quidem in diis hanc habet vim, ut ea conspicui in quas

⁷ Ed. cit. L.B. Alberti, *Momo o del principe*, ed. crit. e trad. it., a cura di R. Consolo, Genova, Costa & Nolan, 1992 (1986), p. 32.

⁸ Op. cit., p. 32.

⁹ Per il rapporto tra il personaggio di Momo e il mito di Prometeo, vedi L. Boschetto, *Ricerche sul "Theogenius" e sul "Momus" di Leon Battista Alberti*, in "Rinascimento", s. II, XXXIII, 1993, pp. 3-52.

*velint rerum formas sese queant ex arbitrio vertere, quod ipsum plerique maximorum deorum effecere, alii in aureum imbrem cygnumque, alii aliud in animans sese, prout sua tulit libido, convertentes. Hoc ex foco cum Prometheus radium subripuisset, ob perpetratum sacrilegium ad caucasum montem fixum relegarunt.*¹⁰

L'Olimpo degli dèi possiede già questa facoltà di metamorfosi, di mimesi della realtà: gli dèi possono tramutarsi in ciò che vogliono, usando questa trasformazione per i loro scopi, sono già essi stessi dèi ambigui e "versipelli". Prometeo non ruba loro soltanto il fuoco della *tèchne*, della possibilità di rendersi artefici del mondo: in quel sacro fuoco è insita la facoltà di trasformare e, all'occorrenza, di nascondere ed ingannare.

Quando questo potere viene portato agli umani, gli dèi temono per la loro egemonia e condannano Prometeo. Ma ormai è troppo tardi: tra gli esseri umani sono nati l'*artifex* e il dissimulatore *versipellis*.

Momo è molto simile a Prometeo: quando Giove inizia a temere di essere usurpato nel suo potere da Momo, che nel frattempo si è fatto convincere dalla dea Frode a sostituirla a Giunone, condanna il potenziale avversario: "*Io,prehendum sceleris obnoxium! Io, et Promethei loco vincendum*".¹¹

A Momo, minacciato, non resta che la fuga:

*Sed, dum ab insequentium strepitu sibi cavisce properat, in voraginem multo hiatu praeuptam, quae quidem caeli putens dicitur, incautus corrui: illine, amisso flamine deorum insigni, in solum etruscum quasi alter Tages irrupit.*¹²

4. La "seconda nascita"

Momo sprofonda inconsapevolmente in una delle cavità della terra: quasi uno scendere in profondità nascoste, un viaggio verso una seconda realtà, diversa da quella dell'Olimpo e comunque ignota.

L'intento parodico insito nel taglio caricaturale della figura di Momo non cancella la suggestione di questa seconda nascita, che prelude a quello che per Momo sarà in qualche misura un viaggio di iniziazione e di conoscenza. L'azione oscilla sempre su un doppio registro, giocoso e tragico insieme: lo sprofondare in un secondo livello ignoto ricorda la caduta nel chiassetto dell'Andreuccio boccacciano, ma nello stesso tempo ribadisce la connotazione ulissica di Momo, che in quel passaggio smarrisce la sacra benda; nell'affacciarsi sulla terra, in territorio etrusco, il dio ambiguo viene a perdere così l'unico tratto che distingue gli dèi dagli uomini; quasi un dio defraudato, Momo inizia il suo esilio sulla terra in parte privato della sua divinità, scacciato dagli dèi ma non per questo

¹⁰ Op. cit., p. 38.

¹¹ Op. cit., p. 44.

¹² Ibid.

vicino agli umani, che lui vede invece come fastidiosi antagonisti da usare come stolido pubblico per vendicarsi con gli dèi.

E allora, quasi una sorta di Prometeo rovesciato, Momo farà da intermediario tra gli dèi e gli umani, ma in negativo: il suo esilio inizia infatti già con un inganno, una trasformazione ai danni dell'umanità.

Poiché l'unica risorsa di questo dio ambiguo è ormai la parola affabulatrice, egli assume prima le sembianze di un *poeta* per calunniare gli dèi e, successivamente, quelle del filosofo.

Vorrei sottolineare in particolar modo questo suo stare a metà tra due condizioni che ormai gli sono precluse: questo acuisce ancora di più la sua inclinazione alla mutabilità, al rimanere sospeso tra due posizioni senza abbracciarne nessuna, come se l'atto del trasformarsi fosse un *habitus* ingiunto dalla necessità delle circostanze, a difesa di un'identità che, per il momento, in Momo è ancora ignota.

Nel calunniare gli dèi, Momo trova la sua vendetta, che agisce nei confronti degli uomini; è interessante notare come le prime due maschere che Momo assume su di sé siano proprio due ruoli non sconosciuti al letterato Alberti, che negli scritti sull'arte affianca opere in cui tenta di fornire un'interpretazione filosofica del mondo.

Non vorremmo qui tirare in ballo un facile autobiografismo, ma, sempre in linea con il codice del doppio e del rovesciamento, queste figure risultano utili per una lettura del versante "oscuro" albertiano.

Nei *Libri della Famiglia* è senza dubbio preminente il ruolo dato alla figura del letterato, in forte analogia con l'entroterra umanistico che attribuisce al sapere il fine dell'uomo e lo considera strumento di elevazione. Basti pensare al concetto di "tempo" che dagli umanisti e dallo stesso Alberti viene visto come qualcosa di non naturale, e non in tutto appartenente all'uomo: esso diventa infatti proprio dell'essere umano quando viene usato per progredire nella cultura, nelle "cose lodevoli", per studiare e pensare; non è un succedersi di momenti, bensì un bene individuale e soggettivo che deve essere speso con utilità dello spirito.

Nella società auspicata dai *Libri della Famiglia*, il letterato assurge così a ordinatore e consigliere che adopera la sua saggezza per migliorare le sorti del mondo.

Ben diverso è il ruolo di Momo, che contribuisce invece al rovesciamento e alla completa rovina di quel mondo preordinato dagli dèi. Il suo ingresso sulla terra coincide con l'assunzione della maschera della simulazione: Momo si finge poeta e filosofo non tanto per nascondersi da ulteriori pericoli, quanto per il suo doppio intento di ingannare gli uomini con parole false e di calunniare gli dèi.

Così, quel personaggio di sapiente, che nel versante "solare" albertiano è guida e saggezza della società, si riduce nel *Momus* ad una maschera da assumere per motivi personali di vendetta e ritorsione per i torti subiti; un ruolo ambiguo, dunque, ingannevole, che conserva contemporaneamente un margine di necessità di autodifesa e che forse ci autorizza a pensare ad una possibile proiezione dell'Alberti stesso.

Innanzitutto nell'inventare una figura come Momo, che è quasi un *alter ego*, una controfigura atta ad incarnare aspetti che non quadrerebbero nell'Alberti tradizionale.

Per salvarsi e vendicarsi, Momo ricorre alla finzione; si realizza così, attraverso quei mascheramenti, la sua piccola protesta verso un *entourage* che lo ha scacciato e di cui non condivide i valori.

Si potrebbe pensare allora ad un Alberti che, indirettamente, attraverso Momo, mette in discussione la stessa funzione del letterato e del teorizzatore, ponendola in una posizione di equivocità, di trasformazione e, in una certa misura, di protesta verso una società da criticare e da accusare.

Sarebbe allora fin troppo facile leggere in questa parziale identificazione una modalità di protesta, una satira paradossale che smaschera i difetti del mondo. Vedremo più avanti, invece, come Alberti usi questa "maschera" e come assai abilmente se ne dissoci.

Tralasciando, poiché non rientra nell'intento di questa lettura, l'identificazione con eventuali personaggi dell'epoca¹³, a noi interessa soprattutto la funzione simbolica che Alberti fa assumere a queste maschere:

*Ergo obscenas quasque superum fabulas, desumpta poetarum persona, seriove iocove ad multitudinem decantabat.*¹⁴

Tra il serio e il faceto, Momo racconta *fabulas obscenas* sul conto degli dèi: adopera la veste del poeta, solitamente intermediario tra l'uomo e le divinità, per inventare ed esprimere — ancora una volta Prometeo rovesciato — notizie spiaccevoli che destabilizzano il potere dell'Olimpo. E le racconta "seriove iocove", su un registro ambiguo, tra comico e tragico, in cui il paradosso gioca il ruolo principale, ma dove, tra le varie finzioni, è nascosta anche qualche verità: *Denique veris falsa miscebantur...*: non soltanto l'invenzione di menzogne caratterizza Momo, bensì la mescolanza di verità e finzione; alla sua mutabilità è connessa la capacità di saper manipolare il reale, di unire il vero col falso e, in tal modo, di mostrare agli uomini che quel mondo degli dèi apparentemente ordinato è in realtà un dis-ordine, una *fabula obscena*.

E in veste di filosofo, ... *per gymnasia non sine multorum corona concionabundus disceptabat deorum vim aliud nequicquam esse quam initum et penitus frivolum superstitiosarum mentium commentum...*¹⁵

Quel potere degli dèi che informa di sé l'universo è anch'esso una *fabula*, un'invenzione ingenua e superstiziosa degli uomini, poiché... *nullos inveniri deos, praesertim qui hominum res curasse velint...*¹⁶

Insomma, attraverso la maschera e la finzione, Momo rivela una delle sue tragiche convinzioni: che la divinità positiva è solo un desiderio degli esseri

¹³ Su questa ipotesi, vedi la nota 17 dell'edizione citata, p. 46.

¹⁴ Op. cit., p. 46.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

umani, poiché nella realtà gli dèi sono creature capricciose che non hanno alcun interesse per il mondo degli uomini.

Questo è il caso in cui, allora, la dissimulazione della propria identità e la simulazione di una maschera servono per svelare una verità; in sintonia con la figura sopra citata del dio ambiguo, Momo adopera il sistema delle maschere per esprimere quella che in realtà è anche una sua convinzione, il male che è stato anche causa del suo esilio.

Potremmo allora chiederci se in questa simulazione di Momo non sia da leggere anche una maschera dell'autore: attraverso questo dio ibrido, Alberti esprime il proprio messaggio eversivo, il timore che l'ordine impresso dagli dèi, e quindi la corrispondenza microcosmo/macrocossmo, non sia che un'illusione degli uomini: lo esprime, chiaramente, con tutte le riserve che il gioco dissimulatorio gli consente, in quanto il lettore non può mai perdere di vista la negatività della maschera-Momo, rinunciando a credere così che le parole affabulatorie di quel dio ambiguo possano nascondere una proiezione di Alberti stesso.

A conclusione del suo primo discorso sulla terra, Momo/Alberti ci confessa un altro concetto interessante:

*... vel tandem unum esse omnium animantium communem aem, Naturam, cuius quidem sint opus et opera non homines modo regere, verum et iumenta et alites et pisces et eiusmodi animantia...*¹⁷

Dunque al di sopra degli uomini c'è solo un'unica divinità superiore, ed è la Natura, il cui interesse principale, però, non converge sugli uomini:

*... neque tam malum comperiri Naturae opus, cui non sit in tanto productarum rerum cumulo ad reliquorum usum et utilitatem accommodatissimus locus: fungi idcirco quaecumque a Natura procreata sint certo praescriptoque officio, seu bona illa quidem, seu mala pensentur ab hominibus, quandoquidem invita repugnanteque Natura eadem ipsa per se nihil possint. Multa pensari peccata opinione, quae peccata non sint; ludum esse Naturae hominum vitam.*¹⁸

Ecco dunque la molteplicità del reale: tutte le cose create hanno una loro funzione, che siano buone o cattive, ma nessuna, in sé, ha un potere autonomo. Questo concetto ci richiama ad un concetto riportato nel *De re aedificatoria*¹⁹: "Tutte le cose si corrispondono reciprocamente".

Ma, mentre nel *De re aedificatoria* si fa riferimento ad una corrispondenza sacra, che trae i suoi presupposti da leggi universali e assolute, le relazioni enunciate da Momo hanno un suono ben diverso: le singole cose non si corrispondono per dar vita ad un progetto in cui l'uomo sia la riproduzione dell'ar-

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Op. cit., p. 46.

¹⁹ L. B. Alberti, *De re aedificatoria*, libro IX, cap. 6.

monia macrocosmica; esse soggiacciono al volere della Natura che può farne ciò che vuole, che ha un altro progetto ulteriore e lontano dall'uomo; ed è interessante notare come a queste frasi si aggiunga un'affermazione di relativismo: *Multa pensari peccata opinione, quae peccata non sint.*

Quello che la maggior parte degli uomini reputa in un certo modo può rivelarsi ben diverso, dunque ciò che gli uomini credono di vedere può rivelare ben altra sostanza: l'uomo non può sapere, non può conoscere, ed ogni passo del suo progetto umanistico di conseguenza è sottoposto alla fallacia insita nella sua natura, poiché non ha in sé alcuna Legge assoluta, nessun codice assoluto, e la sua vita non è che uno scherzo della Natura: *ludum esse Naturae hominum vitam.*

Ecco allora che quella molteplicità del reale, che l'architetto Alberti tenta di ingabbiare in leggi, in artifici tecnici, in quanto minaccia al progetto umanistico di un "mondo costruito secondo regole", riemerge come materiale rifiutato ed espulso nelle parole dell'ambiguo, colpevole Momo.

La vita umana non è la riproduzione dell'ordine divino, della grande catena dell'Essere, bensì un gioco della Natura, un esercizio gratuito e relativo. E mentre nella formulazione teorica della prospettiva, la mutabilità dell'apparenza è tutta consegnata e ridotta nell'artificio che presiede alla sua esecuzione, nelle parole di Momo essa esplode in tutto il suo terribile potere di distruzione; la Natura è insondabile e irriproducibile nel suo ignoto progetto, e l'uomo non conserva dentro di sé alcun codice segreto assoluto di riproducibilità, in quanto egli stesso accessorio e marginale in un quadro generale al quale non potrà mai accedere.

Per questo, egli non potrà far altro che inventarsi un codice tutto suo, una regola convenzionale che ovviamente non potrà mai corrispondere alla verità del progetto di Natura; potrà inventare allora una maschera, come Momo che, scacciato dagli dèi, inizia a simulare; un artificio che permette di imitare il progetto unico e assoluto di cui non si conosce la chiave universale.

Insomma, la Natura non è riproducibile perché non se ne conosce il fine ultimo sull'universo e soprattutto riguardo all'uomo. L'architetto potrà dunque farsi *artifex*, per illudersi di avere un ruolo in quell'universo di cui è in realtà solo una parte; distinguersi allora nell'applicare i criteri della *consonantia*, della *collocatio*, del *numerus*, fingendo di poter classificare quell'ordine universale il cui principio informatore gli sfugge; ridurre ciò che è a ciò che vede, e inquadrarlo in un principio sistematico di rappresentabilità.

Ma di quel mondo non potrà raggiungere altro che una "messa in immagine".

5. Il velo della virtù

Quando dall'Olimpo si accrescono i sospetti per quel dio esule che rischia di destabilizzare totalmente il potere degli dèi, Giove decide di mandare sulla terra, a blandire e convincere Momo a scendere a patti meno ostili, nientemeno che la dea Virtù.

Così, fin dalla sua prima apparizione, la figura della Virtù è anch'essa associata ad un'idea di ambiguità e di ibridismo: ella compare, infatti, per mediare con Momo a qualunque costo:

... singuli senatores caelicolae (prout necessitudine aut familiaritate apud proficiscentem volebant) solliciti admonere, hortari rogareque ut quibus possit artibus communi in periculo publicam ad salutem advigilet.²⁰

Così, per preservare l'Olimpo da ulteriori minacce, alle "pessimae artes" di Momo viene contrapposta l'azione della Virtù, la quale, a sua volta, con qualunque strategia, artificio, tecnica, dovrà impedire la rovina.

Per salvare il potere, la Virtù scende a patti con Momo: potremmo dire quasi per "ragion di stato", essa si uniforma al registro ibrido ed ingannevole di Momo. Arte contrapposta ad arte, artificio ad artificio, la Virtù compie così il suo tentativo di persuasione, trasformandosi, e si presenta attraverso questa immagine iniziale:

Et eam igitur deam quadrato reptantem agmine: hinc Triumphus, hinc Thropheus duo Vertutis mares liberi praetextati praeibant; Virtus mater subinde media subsequitur; matrem deam binae item puellae filiae Laus atque Posteritas consequebantur.²¹

Una configurazione solenne, dunque, i cui elementi, però, ci richiamano un altro testo di Alberti, di quasi dieci anni anteriore alla scrittura del *Momus*: i *Libri della famiglia*.

Solo pochi anni prima, Alberti pone mano ad un'opera in cui tra i concetticardine che contribuiscono a mantenere salda l'istituzione familiare e con essa la società civile, troviamo il binomio onore/virtù.

Non più la classica *virtus*, personificazione astratta di doti individuali, bensì un valore che abbia la sua utilità all'interno del progetto civile²².

Tramite l'esercizio della virtù si giunge alla fama e alla posterità, in una prospettiva quotidiana e tangibile, il più possibile concreta. La virtù è un valore che aiuta a mantenere intatte le proprie ricchezze, ad accrescerle se possibile, a conservarle a giovamento dell'asse familiare: un bene concreto posto al servizio di un progetto razionale ed illuminato.

"Ora, perché le ricchezze, per le quali siano ciascuno in prima si essercita, sono utilissime a perseverare nelle principiate faccende con lodo e grazia, ad acquistarsi amistà, onore e fama, però sarà luogo a dire in che modo s'acquisti ricchezza, e in che modo quelle si conservino."²³

²⁰ Op. cit., p. 52.

²¹ Ibid.

²² Per il significato della virtù nella *civitas* umanistica cfr. Introduzione a L.B. Alberti, *I libri della famiglia*, Torino, Einaudi, 1980 (1969), XXIII.

²³ *I Libri della famiglia*, ed. cit., p. 170.

E ancora:

“Se l’acquistare ricchezza non è glorioso come gli altri essercizii maggiori, non però sarà spregiar colui el quale non sia di natura atto a ben travagliarsi in quelle molto magnifiche essercitazioni, se si trasmetterà in questo al quale essercizio conosce se essere non inetto, e quale per tutti si confessa alle republice essere molto e alle famiglie utilissimo. Sono atte le ricchezze ad acquistare amistà e lodo, servendo a chi ha bisogno. Puossi colle ricchezze conseguire fama e autorità adoperandole in cose amplissime e nobilissime con molta larghezza e magnificenza.”²⁴

Emerge un campo semantico molto definito: Virtù, Lode e Fama sono le caratteristiche del cittadino che sa ben operare per sé e per la società.

Questi valori vengono espressi, nel primo libro del *Momus*, attraverso delle personificazioni, cosa che, in sé, non costituirebbe certo una novità: basti pensare a proposito di personificazioni di vizi e virtù, alla *Psychomachia* di Prudenzio. A tornarci utile è, invece, l’uso che Alberti fa di queste ‘forme’ ereditate dal passato, dalla tradizione classica.

Riprendiamo la storia.

Momo si innamora della figlia della dea Virtù, Lode e, sul momento di decidere quale comportamento sia più adatto alle circostanze, pronuncia il suo primo discorso sulla dissimulazione:

*Nam est quidem sapientis parere temporis, quin et assentando supplicandove conferet et res maiores capessendas aditum parasse Momo. Dices: esse nequeo non Momus; nequeo non esse qui semper fuerim, liber et constans. Esto sane: ipsum te intus in animo habeto quem voles, dum vultu, fronte verbisque eum te simules atque dissimules quem usus poscat.*²⁵

Ecco allora che la trasformazione di Momo diventa più sottile e complessa; non più soltanto l’assunzione di una diversa identità, di una maschera, bensì la dissociazione interiore. Non serve mutarsi dal di dentro, purché si sia in grado di adattare le proprie apparenze alle necessità del caso: “ipsum te intus in animo habeto quem voles”: l’*interiorità* viene dissociata dall’*esteriorità*.

Ma la trasformazione diventa ancor di più elemento predominante quando la dea Virtù, vedendo Momo in procinto di essere assalito dalla folla, tenta di salvarlo donandogli un **velo** che permette di trasformarsi:

*Dea, ne quid coram immite huiusmodi et nefarium perpetraretur verita, velum quo esset accincta, instar apicis quod a caelo in puteum corruens amisisset, ad Momi caput advolvit. “At tu”, inquit “quas quod si pro tuo officio quae ad deorum rem pertineant exequere, id mihi assumo de te, ut benemerito benefactum congratuleris.”*²⁶

²⁴ Ibidem, p. 171.

²⁵ Momus, op. cit., p. 62.

²⁶ Ibid.

Il velo sostituisce in Momo la sacra benda smarrita nella sua discesa sulla terra. Quella benda lo distingueva, prima, dagli uomini, ma ora, in aiuto alle nuove circostanze, gli è necessaria una ben diversa investitura; ora Momo non è più né dio né uomo, e la sua condizione, incarnazione della *medietas*, lo rende teorizzatore della dissimulazione: più avanti, infatti, dirà: "*Atqui hoc mihi ex acerbo exilio obtigisse voluptate est, quod vafre et gnauiter versipellem atque tergiversatorem praebere nec simulando ac dissimulando perdoctus peritissimusque evaserim.*"²⁷

Momo quindi si compiace di questa sua iniziazione al "trasformismo", come se le sue vicissitudini sulla terra gli avessero veramente insegnato a fuggire i pericoli in virtù delle arti della dissimulazione e del suo essere diventato, ormai, versipelle. Ecco, di nuovo, l'aggettivo di cui si parlava sopra, ecco la commistione di valori attribuibili alle caratteristiche della mutabilità.

Si accentua ancor di più la suggestione all'ibridismo dell'episodio se si pensa che a regalare il velo della dissimulazione, arte prevalentemente illecita, sia la Virtù.

Grazie a questi poteri, di lì a poco, Momo potrà compiere il suo reato più grande: stuprare, non visto, la figlia della dea Virtù, Lode, di cui è innamorato. Da questo stupro, Lode partorirà un mostro con innumerevoli occhi, orecchie e lingue: Fama²⁸.

Al di là della nota iconografia della Fama dei poemi classici, è interessante notare come questo tema della maldicenza, della calunnia venga così strettamente legato alla dissimulazione: dal congiungimento tra Lode e Momo, risultato di una violenza, nasce un "mostrum" che sfrutta più di ogni altro le capacità affabulatrici e "... *verborum tamen petulantia insolescebat quaeque enim illic conspiciantur decantare minime intermittebat, quin et quae audisset vidissetque, nonnumquam vera falsis miscens, referebat.*"²⁹

Ecco allora che queste personificazioni, del resto così comuni in tutta la tradizione del paradosso, si rivelano però più eloquenti della loro singola comparsa all'interno di un assurdo scenario parodico: il viaggio di Momo, se vogliamo intenderlo come viaggio di iniziazione e conoscenza della realtà, scopre a sua volta tragiche e crudeli maschere: una virtù che scende a patti con il calunniatore Momo pur di mantenere lo *statu quo* dell'Olimpo, che reagisce assai debolmente alla profanazione di Lode, che fornisce Momo di un velo che renderà ancora più facili le sue menzogne. E, simbolicamente, proprio da questa genia, e dall'incontro con Momo, deve nascere Fama, che non ha più i tratti meritori dei *Libri della Famiglia*, ma la virgiliana sagoma distruttiva e disgregatrice.

Ci troviamo, così, di fronte ad una situazione rovesciata rispetto ai *Libri*

²⁷ Op. cit., p. 77.

²⁸ "Mostro praeter cetera foeda et obscena illud aderat longe incredibile, quod totidem oculis, totidem omnibus, totidem micabat linguis quot et ipse parens hederæ conserturus fuerat foliis."

²⁹ Op. cit., p. 77.

della famiglia, in cui infatti Virtù, Lode, Fama sono qualità essenziali per mantenere l'ordine, l'armonia, la tradizione, il "mondo costruito secondo regole".

Nel *Momus*, invece, esse sono come pedine rimescolate per dar vita ad uno scenario irrazionale e rovinoso, in cui Momo, che nel suo personaggio ingloba la 'mutazione', interviene con i suoi mascheramenti a mettere in luce una realtà ambigua già contaminata.

Nella parte iniziale del II Libro, Momo pronuncia un vero e proprio elogio della dissimulazione che, all'indomani del suo reato non punito, appare come l'acquisizione da parte del personaggio di un costume di vita adatto alle circostanze. Di questo monologo, centrale nel connotare ancor di più Momo come maschera, un personaggio teatrale, riportiamo le parti più significative:

Nunc vero aliam nostris accommodatiorem personam imbuendam sentio. Et quatenus ea persona erit, Mome? Nempe ut comem, lenem affabilemque me exhibeam. Item oportet discam praesto esse omnibus, benigne obsequi, per hilaritatem excipere, laetos mittere. Ne tu haec, Mome, ab tua natura penitus aliena poteris? Potero quidem, dum velim. Et erit ut velis? Quidni? Spe illectus, necessitate actus propositisque praemiis, ipsum me potero fingere atque accommodare his quae usui futura sint, sequere, Mome, namque abs te quicquid voles impetrabis et quae tute tibi non negabis, ea tu quidem omnia perquam pulcherrime poteris. Quid tum? Igiturne vero nos insitum et penitus innatum lacessendi morem obliviscemur? Minime; verum id quidem moderabimur taciturnitate, pristinumque erga inimicos studium nova quadam captandi caedem atque via et ratione servabimus. Demum sic statuo oportere his quibus intra multitudinem atque in negotio vivendum sit, ut ex intimis praecordiis numquam susceptae iniuriae memoriam oblitterent, offensae vero livorem nusquam propalent, sed inserviant temporibus, simulando atque dissimulando; [...]

Alia ex parte sua ipsi studia et cupiditates calida semper confingendi arte integrant:

[...] Sed quid plura? Omnino illud unum iterum atque iuvabit meminisse, bene et gnaviger fucare omnia adumbratis quibusdam signis probitatis et innocentiae: quam quidem rem pulchre assequemur si verba vultusque nostros et omnem corporis faciem assuefaciemus ita fingere atque conformare, ut illis esse persimiles videamur qui boni ac mites putentem, tametsi ab illis penitus discrepemus. O rem optimam nosse erudito artificio fucatae fallacisque simulationis suos operire atque obnubere sensus.³⁰

Vorremmo sottolineare soltanto alcuni concetti:

- 1) l'attitudine a trasformarsi camaleonticamente, modellando se stessi a seconda delle circostanze per "controllare" il mondo;
- 2) la capacità di contrastare la propria natura;
- 3) la trasformazione in un personaggio ('persona') fittizio;

³⁰ Op. cit., p. 99, passim.

- 4) l'uso dell'*ars confingendi*;
- 5) l'accostamento tra finzione e onestà;
- 6) la definizione della simulazione come artificio che interviene a coprire i sentimenti come una nebbia ("... *obnubere sensus*").

6. La rifondazione del mondo

Il libro III si apre con l'auspicio da parte dell'autore che gli avvenimenti narrati esprimano qualche insegnamento utile per giungere ad un ordinato sistema di vita: "... *fuit etiam quippiam in illis, ut videre licuit, quod quidem ad vivendi rationem et modum conferat.*" (p. 170)

Con le astuzie della dissimulazione, Momo riesce a convincere a costruire un mondo nuovo — un mondo ordinato — nell'interesse di uomini e dèi: *Itaque indicabat Iuppiter venisse in animum sibi ut deorum hominumve causa alium vellet orbem condere.*

Nella difficoltà di reperire criteri sui quali fondare la ricostruzione del mondo, Giove decide di interpellare i filosofi e di scendere sulla terra in incognito. E, non a caso prima che Giove prenda contatto con i filosofi, Momo gli dona un suo opuscolo di consigli politici:

*Fides amorque quo in te affectus sum, Iuppiter, efficit ut meas ipse partes duxerim aliquid studii et operae in tuis servandis atque augendis rebus exponerem, quod id possem: idcirco ea sum aggressus cogitatione et meditatione quae ad imperii tui decus et dignitatem spectare arbitrabar. Tu ea, cum tibi erit otium, ex istis tabellis quibus mandata sunt cognosces, hac lege, ut quaeque tibi in his prudentiae partes minus satisfecerint, eas tu fidei acceptas referas.*³¹

Ma Giove mette da parte quel libretto e la scena muta repentinamente, come repentini sono i numerosi eventi del III e del IV libro.

Le arti della dissimulazione non salvano Momo dalle invidie degli dèi, i quali, gelosi dell'ascendente da lui esercitato da Giove, mettono in discussione la sua proposta sino a convincere la comunità che si tratta di un'idea impegnativa e di troppo ardua realizzazione:

*Tum et veteres illos optimos architectos qui tanta arte qui exstet mundum peregerint obsolevisse vetustate, et negare omnino omne id fabrorum genus fieri quidquam posse elegantius, ornatus atque ad perpetuitatem constantiam aptius quam hoc factum tam omni ex parte perlaceat.*³²

Non esiste un mondo migliore di quel loro mondo fatto di insidie e rapimenti, bugie e gelosie; non è neanche lecito pensare che nuovi architetti possano

³¹ Op. cit., p. 178.

³² Op. cit., p. 222.

riuscire a progettarne un altro perché gli architetti originari sono ormai troppo vecchi per trasmettere il segreto di fabbricazione della loro opera.

Di quel progetto assurdo sarà ritenuto responsabile solo Momo che, assunto ormai come capro espiatorio dei disordini e degli squilibri collettivi, verrà punito prima con la castrazione e poi incatenato ad uno scoglio, con il corpo immerso nell'oceano, per essere ridotto, infine, ad *humus*.

Ecco allora che Momo esce di scena: da dio ibrido e ambiguo, scacciato dall'Olimpo ma comunque padrone delle arti della dissimulazione, egli viene ridotto a *humus*, terra primigenia, quasi a simboleggiare la rinuncia a qualunque tentativo di costruzione del mondo.

Senza le arti della dissimulazione è impossibile, dunque, rifondare il mondo: con la scomparsa di Momo, gli dèi torneranno a costruire statue per la propria vanità e Giove continuerà a meditare, in solitudine, sulle sorti del mondo. Ed un giorno, sullo sfondo di un universo ormai immobile nella sua caoticità, nel suo disordine, il re degli dèi ritrova l'opuscolo di Momo.

L'opera si chiude così, sulle parole di Momo ormai ridotto all'impotenza, reso innocuo per aver usato — come gli dèi — le arti della dissimulazione:

*In tabellis ista continebantur: principem sic institutum esse oportere ut neque nihil agat neque omnia, et quae agat neque solus agat neque cum omnibus, et curet ne quis plures nihil habeant rerum aut nihil possint. Magis notabit quosque per ea quae pauci videant quam per ea quae in promptu sunt. Rebus novandis abstinebit, nolo multa necessitas ad servandam imperii dignitatem cogat aut certissima spes praestetur ad augendam gloriam. [...]*³³

Una dichiarazione di relativismo in questi consigli per un principe, una linea d'ombra di indefinitezza che si stende — come un velo — sulla chiusura di questa vicenda proprio nel momento in cui l'elemento perturbatore, Momo, è ridotto ad *humus* e non può più nuocere con le sue "sinistre arti": e allora tanto più paradossale risulta il ricorso di Giove all'opuscolo del dio defraudato e degradato le cui parole suggellano beffardamente il triste scenario degli dèi divorati dalle loro stesse passioni:

*Huiusmodi erant in tabellis complurima, se illud omnium fuit commodissimum inventum ad multas imperii molestias tollendas: nam admonebat ut omnem rerum copiam tris in cumulos partiretur, unum bonarum expetendarumque rerum, alterum malarum, tertium vero poneret cumulum earum rerum quae per se neque bonae sint neque malae. [...] Quae autem neque bona neque mala sint, uti ea sunt quae bona bene utentibus sunt, quorum in munere putantur divitiae, honores et alia ab mortalibus expetita, omnia Fortunae arbitrio relinqueretur ut ex iis plenas manus desumerent, et quantum cuique videretur atque in quos libido traheret conferret.*³⁴

³³ Op. cit., p. 288.

³⁴ Op. cit., p. 290.

Si apre così, inaspettatamente, lo spazio dell'*adiaphoria*, del luogo in sé né buono né cattivo, che nelle mani di Fortuna rappresenta una variabile incontrollabile sul mondo. E non è un caso che proprio da Momo, il teorico della dissimulazione, vengano queste affermazioni che sono, a ben guardare, l'ultima beffa dissimulata a Giove.

Come definire, a questo punto, la figura della dissimulazione, che nel *Momus* trova accezioni così vaste e contraddittorie?

Momo teorizza la dissimulazione, la apprende dagli dèi, la adopera a sua volta, e per questo viene ridotto ad *humus* e neutralizzato. Nel suo personaggio scomodo e distruttivo Alberti incarna la protesta verso la società, ma lo fa a detrimento del personaggio stesso che a sua volta si autodistrugge, ricorrendo ad una strategia infida quale è la dissimulazione, e al tempo stesso è distrutto proprio dall'ingranaggio da cui è nato.

Per aver usato la dissimulazione Momo viene punito — la dissimulazione quindi non riesce a salvarlo — e in questo modo Alberti consegna alla figura della *dissimulazione* un valore negativo.

Tuttavia, l'azione più forte di Momo non riguarda il nascondimento, bensì la rivelazione di come stanno i fatti, di come sia la realtà. Proprio per non aver fatto questo, per aver rivelato tramite la sua azione dissimulatoria le brutture, i risvolti della realtà, quindi per aver dimostrato quanto sia necessario dissimulare, Momo viene ridotto ad *humus*.

In alternativa a quel mondo che gli umani e gli dèi hanno contaminato, Momo propone la rifondazione di un mondo nuovo. E i fatti in seguito dimostrano che, senza di lui, il progetto è irrealizzabile.

7. Momo "doppio" di Alberti?

Dunque quel sogno umanistico di un mondo "costruito secondo regole" è davvero molto diverso dal caos distruttivo e irrimediabile del *Momus*. E i due versanti di Alberti, quello dell'architetto e quello del letterato, sono davvero tanto distanti da non incontrarsi?

La nostra ipotesi è che nella fase coincidente con la scrittura del *Momus* queste soluzioni fossero invece ancora coesistenti in un coacervo di forze — potremmo chiamarle *Pathosformeln* secondo la terminologia di Warburg — affatto diverse.

Momo incarna la dissimulazione e viene punito. Pertanto, la dissimulazione è un valore negativo. Eppure, Alberti stesso dissimula attraverso quella maschera, e nasconde la sua dissimulazione. Il sogno dell'esule Momo di un mondo nuovo non è molto dissimile dal progetto albertiano di una società rinnovata. L'eventualità di quel mondo da ricostruire deve quindi inglobare necessariamente il colpevole Momo, con le sue "sinistre arti", la sua *ars confingendi*; senza di lui, infatti, non valgono dèi ed architetti a riprodurre la formula segreta della fondazione del mondo. Sarebbe stato possibile solo grazie a trucchi e ad artifici — solo grazie a Momo — e qui l'Alberti più composito e disincantato si prende

gioco dell'Alberti razionale ed umanista (e del suo pubblico) neutralizzando solo apparentemente quella creatura mostruosa che rappresenta il disordine, la mutazione, il nascondimento.

Dico apparentemente perché quell'ipotesi di un mondo rigenerato si fonda su una proposta del Momo reo, stupratore, bugiardo. L'ordine non può escludere il dis-ordine, anzi è tanto più stabile quanto più riesce ad inglobare — e quindi a neutralizzare — il caos, il potere eversivo. Con la scomparsa di Momo il mondo resta quale è — ignoto, inconoscibile, relativo — e non è possibile crearne un altro.

Perché Alberti costruisce il suo progetto di ordine universale su un artificio *visivo* — come la **prospettiva**, come il **velo** che copre l'oggetto da rappresentare — spacciando (soltanto a noi o anche a se stesso?) quella finzione per rapporto matematico, nesso tra micro e macrocosmo: Momo è la spia di quell'occhio di Alberti che vede il dis-ordine e la mutazione e sa quanto essi non possano essere disgiunti da un progetto teso all'ordine — egli sa quanto quell'ordine sia fittizio — e la salvezza può venire anche da un velo donato da un'ambigua Virtù al colpevole Momo.

Soltanto dopo aver manifestato ed espulso il suo timore più forte, relativizzandolo e riducendolo ad un mostro innocuo e vittima della sua stessa dissimulazione (la mutabilità si riflette alla fine su Momo stesso), Alberti può accingersi a scrivere il suo *De re aedificatoria* (1435), opera notoriamente ascritta al suo versante "solare".

La dissimulazione resta, esplicitamente, un valore da condannare sul piano morale, eppure essa già in Alberti guadagna in forma sotterranea una implicita legittimazione di fatto, diventando comunque la componente essenziale su cui si fonda il solare progetto umanistico di un "mondo costruito secondo regole". Nel tempo il significato morale della dissimulazione acquisirà un alveo ambiguo ma notevole di legittimità: nel pensiero religioso dei nicodemiti, nella costruzione castiglionese di un codice perfetto di comportamento, nella pratica dei cortigiani e nell'apparente rinuncia dei segretari. Ma non sarà inutile ricordare che già a fine Quattrocento, un trattatello come questo, profondamente intriso di modelli classici a cominciare dal genere, coniugava il discorso etico con quello estetico parlando della necessità della dissimulazione nella costruzione del mondo: concetto che si duplica sul piano artistico-architettonico e sul piano filosofico. E alla base di quella costruzione, come poi di tutto il Rinascimento italiano, non vi è, infatti, che un mondo inventato, guardato attraverso un 'velo', simulato e dissimulato: un mondo "messo in immagine".

DEBORA VAGNONI

CORRADO DOLLO (1930-2001)

Corrado Dollo¹ nasce a Rosolini, un paesino del siracusano, il 28 novembre 1930; il padre, Corrado, era nato a Pachino, la madre, Carmela Stornello, a Ispica. La famiglia si era trasferita a Rosolini dove la mamma insegnava alle Scuole Elementari (allora dette Inferiori), mentre il padre, docente di Lettere nei Licei, insegnava a Noto. Rimasto orfano della madre a cinque anni, Dollo trascorre l'infanzia a Noto allevato da parenti premurosi. Il padre lo educa ad una rigorosa disciplina intellettuale e morale e ne indirizza gli studi a Catania nella Scuola media e nel liceo dei padri Salesiani (allora siti nell'attuale oratorio di via Teatro Greco). Acquisita la maturità liceale da esterno presso il Liceo "M. Cutelli" il 29 ottobre 1946, il 15 dicembre il padre lo scrive a Lettere (numero di matricola 6626), ma all'inizio del terzo anno lo trasferisce a Filosofia. In questo corso di laurea l'offerta didattica e culturale è di buon livello: Storia della filosofia è insegnata da Ottaviano, Estetica e Filosofia teoretica da Carbonara (con quest'ultimo Dollo aveva sostenuto anche un corso di Storia della filosofia al primo anno di Lettere), Filosofia del diritto da Orazio Condorelli, Filosofia morale da Giovanni Bianca (che però è libero docente in Storia della filosofia) che da lì a poco transiterà definitivamente a Estetica. Santino Caramella è relegato a un ruolo marginale e insegna Pedagogia e Psicologia (quest'ultima, nel-

¹ Per una rassegna degli scritti di Dollo puntuale e informata si veda l'affettuoso e commosso ricordo di G. Magnano San Lio, *Corrado Dollo*, in "Rivista di storia della filosofia", a. LV, n. s., 2/2003, pp. 365-380. G. Giarrizzo, ricordando l'amico scomparso, ne traccia un profilo sintetico ma efficace soprattutto in riferimento al rinnovamento operato negli studi di storia della filosofia e della scienza; si veda G. Giarrizzo, *Per Corrado Dollo (1930-2001)*, in *Filosofia Scienza Cultura. Studi in onore di Corrado Dollo*, a cura di G. Bentivegna, S. Burgio e G. Magnano San Lio, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 863-866. Nello stesso volume alle pp. 869-874 si può consultare la bibliografia completa di Dollo. Utili indicazioni sul rapporto tra la sua storiografia, lo storicismo degli storici e la storia della cultura ha sviluppato F. Tessitore nella presentazione degli studi in onore di Dollo (Catania, 25 gennaio 2003), che ora si può leggere in *Mazzarino e lo storicismo degli storici*, Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia, 2003, con il titolo *Storicismo degli storici e storiografia degli epigoni. Per ricordare Corrado Dollo, discutendo con Giuseppe Giarrizzo*, pp. 13-26. Il riferimento è al saggio di Giarrizzo, *La storiografia come pedagogia politica ed una generazione di epigoni*, contenuto nel cit. *Filosofia Scienza Cultura*, pp. 343-351.

l'anno in cui Dollo sostiene l'esame, è però insegnata da Ottaviano). Per certi aspetti è più interessante l'offerta delle discipline storiche nelle quali i risultati del giovane studente sono brillanti: il primo anno (a Lettere) sostiene l'esame di Storia romana con Santo Mazzarino, il secondo anno, sempre con Mazzarino, Storia greca; il terzo anno Storia medievale con Gina Fasoli e Storia orientale antica con Mazzarino e il quarto anno di Storia moderna con la Fasoli. Credo che le figure che più pesino sulla formazione universitaria di Dollo siano Ottaviano e Mazzarino. Del primo assimila la mentalità anti-idealista e l'interesse per le scienze naturali, del secondo lo storicismo, il rigore filologico e la convinzione che la ricerca storica è innanzitutto storia della storiografia. Quando, guidato dal padre, deve individuare il professore per la tesi in Filosofia la scelta di Ottaviano è obbligata. Carbonara era già partito per Napoli, Caramella insegna Psicologia e Pedagogia e nel 1950 andrà via; il giovane Giovanni Bianca è incaricato di Filosofia morale ed è sotto la tutela di Ottaviano. Per la tesi in Filosofia Dollo, quindi, sceglie Carmelo Ottaviano (giunto a Catania da Cagliari nell'anno accademico 1943-44, dopo la controversa parentesi napoletana, che lo vide in aperto contrasto con Croce, Gentile e Omodeo, senza però essere sostenuto dall'area cattolica a cui per fede religiosa appartiene: infatti, è in aperta polemica anche con i filosofi neoscolastici dell'Università Cattolica, dove aveva anche studiato), che gli affida lo studio del suo maestro Francesco Orestano. Sul filosofo 'realista' e teorico di una nuova 'metafisica sperimentale' Dollo pubblicherà una monografia nel 1967 e ne curerà l'edizione delle opere per il "Centro di Studi per la Storia della Filosofia in Sicilia" voluto da Ottaviano negli anni Cinquanta². Il 21 novembre 1950, a meno di vent'anni, si laurea con il massimo dei voti e la dignità di stampa; nel 1954 vince il concorso a cattedra per l'insegnamento di Storia e Filosofia nei licei (presidente della commissione nazionale Ugo Spirito) e l'anno successivo, il 29 ottobre, nella Chiesa Madre di Floridia, sposa Irene De Grandi, la compagna di tutta la vita. Nel 1951, ma per l'anno accademico 1950-51, Ottaviano aveva chiesto al Rettore dell'epoca, Cesare Sanfilippo, di dichiarare il suo promettente allievo assistente volontario in Filosofia teoretica (che teneva per incarico dopo la partenza di Carbonara) e lo aveva chiamato a collaborare alla rivista "Sophia"³. Nel 1969, nonostante il parere

² Le opere di Orestano in 5 volumi sono pubblicate a Padova dalla Cedam negli anni 1960-69; la monografia, *Il pensiero filosofico di Francesco Orestano: fenomenologia del valore e metafisica sperimentale*, sempre dalla Cedam, è del 1967.

³ Nella rivista del maestro Dollo pubblica pochi saggi assorbito com'è dalla riedizione delle opere di Orestano; essi meritano di essere ricordati per ricostruirne la formazione intellettuale e le prime prove storiografiche: *La comunità internazionale e il diritto di guerra nel pensiero di Luigi Sturzo*, 1956, pp. 121-125; *Il pensiero logico come logistica*, 1957, pp. 132-140; *La sociologia del soprannaturale nel pensiero di Luigi Sturzo*, 1957, pp. 179-184; *Attualità dei "Massimi problemi" di Bernardino Varisco*, 1964, pp. 116-123; *L'estetica comparata di Etienne Souriau: Metodologia e linguistica generale*, 1965, pp. 367-378; *L'estetica comparata di Etienne Souriau: Analisi esistenziale e sistema delle Belle Arti*, 1966, pp. 369-381; *La teoria dell'Organismo Sociale in un inedito giovanile di Francesco Orestano*, 1970, pp. 3-16. La collaborazione con Ottaviano si chiuderà nel

negativo del suo maestro, Dollo si presenta per la libera docenza in Storia della filosofia moderna e contemporanea aggiungendo alla monografia su Orestano un saggio su *Momenti e problemi dello spiritualismo: Varisco, Carabellese, Carlini, Le Senne*⁴. La commissione è formata fra gli altri da Eugenio Garin e Pietro Piovani che ne assumono la tutela, nonostante il forte contrasto con Ottaviano⁵. Nell'anno accademico 1969-70 supplisce Ottaviano (in congedo per motivi di studio a Parigi dal 12 febbraio al 31 dicembre 1970) nell'insegnamento di Storia della filosofia nella Facoltà di Lettere e Filosofia. L'anno successivo insegna come incaricato Storia della filosofia nella Facoltà di Lettere e Filosofia e all'Istituto Universitario di Magistero (oggi Facoltà universitaria di Scienze della formazione) dove insegna per sette anni⁶. Il discusso maestro gli affida la riedizione delle opere di Cosmo Guastella; il primo volume, con una introduzione nella quale per la prima volta è tracciato un profilo organico del filosofo di Misilmeri, vede la luce nel 1973, l'ultimo, il tomo primo del volume secondo, che però non completa l'edizione dell'*opera omnia*, è pubblicato nel 1999 con il patrocinio del Comune di Misilmeri⁷. L'1 novembre 1973 Dollo viene assunto quale vincitore del concorso ad assistente ordinario, si dimette dal liceo "N. Spedalieri" e si appresta ad assumere per intero l'eredità accademica di Carmelo Ottaviano insegnando Storia della filosofia e dirigendo il "Centro di Studi per la Storia della Filosofia in Sicilia", nella cui collana edita dalla Cedam compare nel 1979 *Filosofia e Scienze in Sicilia*, che, originariamente, doveva costituire un capitolo della *Storia della Sicilia* diretta da Rosario Romeo⁸. Nel volume sono proposti anche temi e problemi a cui Dollo era stato introdotto da alcuni studi di Ottaviano (in particolare il cartesianesimo in Sicilia e Tommaso Campailla⁹),

1978 (il filosofo di Modica, già colpito da male incurabile, morirà nel 1980) quando con firma separata stamperanno nel volume *La presenza della Sicilia nella cultura degli ultimi cento anni* (Palermo, Palumbo) le schede su *La ricerca filosofica in Sicilia*, pp. 772-782, 792-795 e 802-811.

⁴ Padova, Cedam, 1967.

⁵ Per il giudizio di Garin sulla battaglia di retroguardia di Ottaviano in nome della restaurazione di una presunta metafisica tradizionale cristiano-cattolica, si vedano le *Cronache di filosofia italiana 1900/1943*. In appendice *Quindici anni dopo*, Roma-Bari, Universale Laterza, 1966, *passim*.

⁶ Dagli atti del Magistero risulta che Dollo dall'anno accademico 1961-62 all'anno 1966-67 è assistente volontario di Storia della filosofia; nell'a.a. 1967-68 è incaricato di esercitazioni per la cattedra di Storia della filosofia e per la cattedra di Pedagogia per l'anno 1968-69. Dal 1969-70 al 1976-77 è incaricato esterno di Storia della filosofia moderna.

⁷ Il progetto editoriale prevedeva l'edizione dell'opera edita e di alcuni inediti. Purtroppo, per problemi di bilancio il comune di Misilmeri non ha potuto completare la stampa dell'ultimo tomo, comprendente i voll. II e III de *Le ragioni del fenomenismo*.

⁸ Il progetto non è del tutto abbandonato visto che nei volumi di aggiornamento editi dalla Editalia sono presenti due saggi dedicati a *La Filosofia e le Scienze nei secoli XVI e XVII* (vol. VII, Roma, 1999, pp. 479-515) e *La Filosofia nella Sicilia dell'Ottocento e del Novecento* (vol. VIII, Roma, 2000, pp. 629-688).

⁹ Gli studi editi e inediti di Ottaviano su Campailla sono stati di recente raccolti da D. D'Orsi nel volume Carmelo Ottaviano, *Tommaso Campailla. Contributo all'interpretazione e alla storia del cartesianesimo in Italia*, Padova, Cedam, 1999.

ma il metodo e la prospettiva interpretativa, maturati anche con il dialogo costante e intenso con Giuseppe Giarrizzo e con le nuove storiografie post-idealiste, sono profondamente diversi, al punto che i suoi *eroi* della Sicilia moderna non sono i 'filosofi puri' ma gli scienziati (Ingrassia, Borelli, Hodierna¹⁰, Malpighi) e i 'curiosi descrittori' (Bottone e Bocconi). Il volume attira l'attenzione di giovani studiosi che da esso prenderanno le mosse per ricerche che costituiscono dei veri e propri salti culturali rispetto alla vecchia e attardata prospettiva municipalistica e agiografica e alla sofisticata ma ideologica ricostruzione gentiliana¹¹. Il volume, come riconosce Paolo Rossi, si colloca all'interno della parabola ascendente degli studi di storia della scienza in Italia¹² e porta alla luce una Sicilia non sequestrata né marginale rispetto ai grandi eventi della cultura

¹⁰ Hodierna, con Borelli e Malpighi, rappresenta il punto più alto della parabola intellettuale della Sicilia moderna; Dollo gli dedica particolare attenzione all'interno del galileismo italiano, tanto da proporlo a M. Dal Pra nel convegno di Santa Margherita Ligure su *La scuola galileiana. Prospettive di ricerca* (26-28 ottobre 1978). Gli atti, pubblicati da La Nuova Italia, sono dell'anno successivo. Dollo ha concluso le sue ricerche su Hodierna pubblicandone nella collana del "Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza" fondato da Dal Pra gli *Scritti di ottica inediti e rari (1644-55)*, Milano, F. Angeli, 1996. Nell'introduzione (pp. 13-130) traccia una straordinaria pagina della storia dell'ottica secentesca. Per il ruolo e l'importanza che assegna a Hodierna nella cultura della Sicilia moderna si veda *Il pensiero di G. B. Hodierna nella storia della scienza e della cultura siciliana*, negli atti del convegno (Ragusa 22-24 ottobre 1997) su G. B. Hodierna e il "Secolo cristallino", a cura di M. Pavone e M. Torrini, Firenze, L. Olschki, 2002, pp. 7-63.

¹¹ Con la lettura gentiliana della Sicilia 'empirista e sequestrata' Dollo si era misurato un anno prima in un saggio che a mio parere costituisce il primo esplicito momento di svolta storiografica: *Implicazioni politiche e determinazioni ideologiche della Filosofia in Sicilia (1870-1915)*, in *La presenza della Sicilia nella cultura degli ultimi cento anni*, Palermo, Palumbo, 1978, vol. II, pp. 579-586. Confesso che questo saggio, per il modo di intendere la filosofia e l'archiviazione dei massimi problemi, è quello che in quegli anni mi ha incuriosito di più, accostandomi ad una prospettiva storiografica che non poco guiderà i miei contributi alla storia intellettuale della Sicilia. Non è un caso, infatti, che, presentando il mio volume *Dal riformismo muratoriano alle filosofie del Risorgimento* (Napoli, Guida, 1999), Dollo ne assumerà la tutela: "Le concezioni generali del mondo appaiono incorporate negli eventi e guardate dalla parte storica: le ragioni dell'esistere e dell'agire vengono esaminate come soggiacenti ad ogni problema, ad ogni contrasto, ad ogni accordo, ma più che nella mera discussione di testi teoretici (la carta è paziente) nella capillare influenza sopra situazioni ed eventi, nella forza di immobilizzare, di velocizzare, di dissolvere i modi di pensare e le relazioni pratiche che i soggetti *situati* intrattengono; così la filosofia si costruisce all'unisono con la storia della cultura e la storia *tout court*, mostrandole penetrate di genuino pensiero teorico, ma distendendosi nel loro individuo tempo. Dell'esposto impuro modo di concepirla - che non permette di vedere nella tenace viscosità dell'esistente la sopravvivenza di puri errori logici - porto, almeno in parte, la responsabilità; lo dico per condividere l'eventuale demerito che vorranno attribuirgli quanti eleggono le proposte filosofiche per definirne fondamenti, sistematicità e coerenza nella repubblica di Platone e non tra la feccia di Romolo" (p. 9).

¹² Per il giudizio di Paolo Rossi si veda *Le nuove scienze e la scienza nuova*, in *La tradizione illuministica in Italia*. Saggi raccolti e ordinati da Pietro Di Giovanni, Palermo, Palumbo, 1986, p. 8.

e della storia europea e il cui contributo alla modernità presenta elementi di forte originalità.

Da questo volume l'asse delle ricerche si sposta sempre più, fatta salva la curatela della ristampa delle opere di Cosmo Guastella, un impegno giovanile mantenuto negli anni, verso la storia del pensiero scientifico, verso quella che Dollo chiama la filosofia *coassiale e immanente* alle scienze considerata nei suoi aspetti *interni* ma anche e soprattutto *sociali, istituzionali e politici*. È probabilmente per questo modo di concepire la storia delle idee che gli storici italiani vi vedranno uno di loro e lo coopteranno nel loro settore disciplinare sostenendolo nel concorso di Storia moderna bandito nel 1984 (la disciplina messa a bando dalla Facoltà è Storia della filosofia e della cultura siciliana nell'età moderna¹³). Il 31 ottobre 1986 entra nel ruolo di professore straordinario di Storia moderna ma sceglie di continuare a insegnare Storia della filosofia; chiede e ottiene il trasferimento della titolarità in questa disciplina a partire dall'1 novembre 1987. Nella prospettiva del concorso a cattedra aveva pubblicato il già citato *Modelli scientifici e filosofici nella Sicilia spagnola*, il contributo alla storia della Sicilia, che ritengo più denso e originale, che completa il precedente del 1979 e apre nuovi interessanti ambiti di ricerca.

La soddisfazione di aver consolidato il ruolo accademico, non certo quello scientifico già ampiamente riconosciuto dalla comunità intellettuale, viene interrotta dalla perdita dolorosissima e improvvisa della figlia Cinzia, non ancora trentenne, il 12 agosto 1988. Il mio Maestro diventa più esigente ma non intollerante e per dovere verso le istituzioni non si sottrae ai suoi compiti accademici; assumerà, infatti, la direzione del Dipartimento di Scienze Storiche Antropologiche Geografiche e, negli ultimi quattro anni della sua vita, la presidenza del corso di laurea in Filosofia¹⁴.

Con il volume del 1984 Dollo chiude quasi definitivamente la sua esperienza di storico della filosofia e della scienza in Sicilia¹⁵ e gli anni Ottanta e Novanta sono dedicati quasi interamente alla fondazione della nuova scienza in Galileo Galilei e alla cultura della tradizione e i cui esiti sono i saggi che con Burgio e Magnano San Lio ho raccolto nel volume *Galileo Galilei e la cultura della tradizione*¹⁶.

¹³ Questo disciplina viene attivata e professata dall'anno accademico 1987-88 al 1994-95. Nell'anno accademico 1996-97, assume per quattro anni l'incarico di Storia della filosofia moderna resosi vacante per il pensionamento del titolare Antonio Brancaforte.

¹⁴ Negli ultimi anni ricopre anche la carica di Presidente della Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale, patrocinando diverse iniziative tra cui quattro prestigiosi convegni su Catania nel Novecento. Il progetto era stato elaborato dal precedente Presidente, Mario Sipala, improvvisamente scomparso. Dei quattro convegni la Società ha pubblicato gli atti dei primi tre, del quarto, tenuto nell'autunno del 2001, quando Dollo era già gravemente debilitato dai problemi cardiaci, mi sto occupando personalmente, curandone la pubblicazione.

¹⁵ Vi ritornerà con saggi brevi dedicati soprattutto alla storia della medicina e alla riedizione di testi inediti e rari.

¹⁶ Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003. Nella introduzione, che riprendo nel presente saggio, ho tracciato un breve profilo di Dollo.

Se dovessi riassumere le direttrici lungo le quali si è andata articolando la ricerca di Dollo dalla fine degli anni Settanta all'anno della scomparsa, potrei individuarne almeno due fondamentali. La prima, di storia della filosofia, che ha per oggetto la nascita della nuova scienza in Galilei e nei suoi discepoli, per mostrare il carattere fortemente innovativo della cultura neoterica nella rifondazione degli assiomi filosofici generali e degli *assiomi medi* nelle singole discipline (in particolare nella meccanica, nell'astronomia e nella medicina); la seconda, di storia della cultura, che ha per oggetto l'individuazione in uno specifico regionale - quello della Sicilia moderna - delle intersezioni tra fondamenti filosofici, scienze speciali (nelle quali è privilegiata la medicina per la complessità teorica e le inerenze pratiche), le convinzioni dotte e popolari, i condizionamenti sociali.

Sono questi gli esiti di un lungo itinerario storiografico che dalla discepolanza ottaviana, segnata da una inquieta propensione al tradizionalismo spiritualistico, all'antistoricismo e all'antimarxismo, come è riscontrabile nei saggi su Sturzo, Orestano e lo spiritualismo, si è andato emancipando in piena autonomia verso una forma di storicismo dal quale non sono assenti, a partire dalla fine degli anni Sessanta, lo studio della sociologia della conoscenza (Robert K. Merton e K. Mannheim in particolare), della filosofia della prassi di Gramsci e il rinnovamento della storiografia filosofica italiana operato, tra gli altri e con metodologie diverse ma tutte post-idealistiche, da E. Garin, M. Dal Pra, N. Abbagnano, P. Piovani, Paolo Rossi e L. Geymonat. Si tratta di autori che Dollo negli anni Settanta proponeva nei suoi corsi, cercando di indirizzare i suoi studenti dalla *filosofia della tradizione* a quella della *comprensione* della storia e del *cambiamento* sociale. In tal modo elabora un progetto culturale che, senza trionfalismi e ottimismo, si traduce in una autentica storiografia filosofica *Kulturgeschichte* (anche quando è storia del pensiero scientifico)¹⁷.

GIUSEPPE BENTIVEGNA

¹⁷ Il giudizio è espresso da F. Tessitore nel cit. *Storicismo degli storici e storiografia degli epigoni. Per ricordare Corrado Dollo, discutendo con Giuseppe Giarrizzo*, p. 26.

RICORDO DI PINO ALBA

Il mio amico Pino Alba è morto troppo presto a soli 57 anni in un giorno del novembre scorso; la nostra amicizia era recente, ma il nostro rapporto era intenso e affettuoso, un rapporto sempre più stretto tra due amici assai vicini.

Pino era malato da tempo ed io, che avevo il privilegio di conoscerlo bene, ne ero al corrente, al contrario di tanti che ignoravano questa sua condizione, da lui vissuta con grande riservatezza.

Pino è stato un maestro di vita per i suoi studenti che lo seguivano, e non solo durante i suoi corsi universitari, con interesse ed anche passione.

Si era laureato in Sociologia con indirizzo psicologico presso l'Università di Trento, dove aveva lavorato per qualche tempo, proseguendo poi il suo insegnamento presso l'Istituto di Neuro-Psichiatria Infantile dell'Università di Messina.

Dopo aver frequentato il corso di Medicina Psicosomatica e Ipnosi medica e psicologica dell'Istituto di Indagini Psicologiche di Milano, svoltosi nel 1977 a Napoli, aveva trasferito il suo contratto di ricerca presso l'Istituto di Psicologia della Facoltà di Lettere e Filosofia a Catania, dove dal 1980 ha svolto il suo ruolo di ricercatore.

Il suo itinerario speculativo lo ha condotto verso ricerche in ambito di Psicologia Generale privilegiando gli aspetti percettivi-cognitivi sia nell'apprendimento che nelle relazioni interpersonali. Significativi sono i suoi lavori sul Rorschach, sulla campo dipendenza e sul ruolo dei valori posseduti nel soddisfacimento professionale.

Ha pubblicato su riviste nazionali di Psicologia di ampia diffusione scientifica.

Particolarmente interessante e attuale risulta il suo ultimo lavoro sul ruolo che la televisione svolge sullo sviluppo cognitivo, dal titolo: "L'influenza televisiva sulla formazione degli schemi psicologici dei ruoli professionali dei bambini. (Aspirazioni per la carriera e percezione della realtà)" del 1999 apparso su "Rassegna di Psicologia e Sociologia".

Questo scritto testimonia il suo profondo radicamento nelle due problematiche umane che sono il versante individuale psicologico e quello relazionale sociologico.

I suoi ultimi anni sono stati particolarmente intensi; sentiva di avere poco

tempo e tanto da dare, perciò proseguiva sempre il suo percorso di elaborazione professionale attraverso la progettualità e la pianificazione.

Dialogava costantemente con la vita, ma era soprattutto uomo di Fede, quella Fede che lo ha accompagnato e sorretto in questo assai difficile ultimo tratto di strada, dandogli quella serenità, che non è mai stata svilimento o rassegnazione, ma solo lucida consapevolezza.

A Pino va il nostro ricordo e il nostro rimpianto.

ANNA PIA DESI

PER MARIANELLO MARIANELLI

*Discorso pronunciato nella seduta della Facoltà di Lettere
del 20.5.03*

Cari amici, cari colleghi,

mentre mi accingo a rievocare la figura di Marianello Marianelli, il mio animo è invaso da sentimenti contrastanti: emozione per l'amico scomparso; imbarazzo a parlarne di fronte a colleghi che, in larga maggioranza, non l'hanno mai conosciuto; orgoglio per l'opportunità che mi viene data di fare tuttavia una cosa profondamente giusta. Giacché la carriera accademica di Marianelli comincia proprio qui, in questa Facoltà di Lettere dell'Università di Catania.

Alla fine degli anni Cinquanta chi vi parla lo incontrò, e lo ricorda ancora, come giovane e attivissimo incaricato di letteratura tedesca. A noi studenti, ma credo anche ai suoi colleghi, Marianelli trasmetteva entusiasmo a piene mani. Solo più tardi, quando l'accidentale rapporto tra studente e professore si trasformò nel più saldo rapporto di amicizia che egli volle intraprendere col suo giovane successore nella cattedra catanese, appresi con meraviglia quanto duri fossero stati i suoi tre anni in Sicilia (1959-62). Né c'era poi da stupirsi, se si pensa alla prodigiosa attività didattica e di ricerca assolta in un lasso di tempo così breve. Partito dal nulla, relativamente ai titoli scientifici, Marianelli fu in grado di superare dopo appena tre anni il vaglio della libera docenza e, dopo due anni ancora, di essere proclamato vincitore nel concorso a ordinario di letteratura tedesca. È appena il caso di ricordare che allora i concorsi non si chiamavano valutazioni comparative, ma erano prove durissime, selezioni molto severe, nelle quali i concorrenti potevano chiamarsi Cesare Cases, Giuliano Baioni, Giuseppe Bevilacqua, e altri dello stesso calibro.

La libera docenza fu conquistata con saggi prevalentemente pubblicati nella rivista della nostra Facoltà, "Siculorum Gymnasium". Marianelli non aveva la spocchia del "continentale" che guarda alla Sicilia dall'alto in basso. Al contrario, vi si legò d'amore profondo, intrecciando amicizie durate tutta la vita: con Vittoria Gastaldi, con Giorgio Piccitto (già conosciuto come studente alla Normale di Pisa), con Carmelo Musumarra. Di chi possedeva doti umane e originalità di pensiero Marianelli diventava un amico impareggiabile. Ricordo che lo vidi scolorarsi in volto quando mi chiese notizie di Ottavio Morisani ed io dovetti rispondergli che era morto da tempo. Di Salvatore Rosati, finissimo interprete della letteratura inglese, ma anche profondo conoscitore delle lettere

patrie ed europee, Marianelli e la sua allieva Marlis Ingenmey seguirono sino alla fine, quasi fosse un fratello, la triste vecchiezza di uomo afflitto da solitudine e sordità.

Ma anche al di fuori dell'ambito universitario Marianelli è attento alle cose di Sicilia. Intuisce subito il valore del teatro catanese, il talento straordinario del suo animatore Mario Giusti, che lo invita a parlare di Verga in occasione di appositi convegni. E Marianelli, che di Verga aveva promosso la traduzione tedesca dei due romanzi maggiori, viene a Catania con l'animo di chi torna a casa propria.

A casa propria egli è da ultimo tornato l'otto maggio 1997 per presentare i due volumi del "Numero speciale" di "Siculorum Gymnasium", che festeggiava i suoi cinquant'anni di vita. A chi in quell'occasione ebbe la fortuna di ascoltarlo nella duplice veste di critico delle cose altrui e di espositore della sua propria recente fatica sulle manniane *Considerazioni di un impolitico* (Adelphi, Milano 1997) non è sfuggita la statura del personaggio e l'altezza della sua umanità. E, soprattutto, risultava contagiosa la sua passione per la letteratura quale componente essenziale della civiltà, una passione durata tutta la vita, e che trasformava l'ottuagenario oratore in un giovane e battagliero paladino della cultura militante.

I saggi pubblicati durante il triennio catanese non hanno perso ancora oggi la loro attualità: *Rudolf Borchardt e la restaurazione creatrice*; *Appunti su Novalis*; *Introduzione agli scritti giovanili di Herder*; *Preludio a Yvan Goll*. Ma a Pisa, dove per un ventennio (1962-84) continuerà e concluderà la carriera accademica, egli porta con sé da Catania buona parte del contributo che gli varrà l'ordinariato: *Hofmannsthal. La pre-esistenza* (Nistri-Lischi, Pisa 1963). Seguono, per citare le cose maggiori, gli *Scritti italiani e italici di Rudolf Borchardt* (Ricciardi, Milano-Napoli 1972) e la magistrale traduzione (con ampio commento) delle citate *Betrachtungen eines Unpolitischen* di Thomas Mann (*Considerazioni di un impolitico*, De Donato, Bari 1967).

Quest'ultimo è stato il lavoro di un pioniere, tanto importante quanto inizialmente misconosciuto. Se Claudio Magris salutò nell'impresa "un avvenimento culturale di portata europea" ("Il Piccolo" di Trieste del 16.5.1967), dalle colonne de "L'Espresso" del 24.5.67 Cesare Cases, riprendendo ironicamente l'epigrafe molieriana delle *Betrachtungen* (*Que diable allait-il faire dans cette galère?*), chiedeva all'intrepido traduttore che diavolo volesse fare nella galera "di un libro irrimediabilmente invecchiato". Il tempo, come peraltro ha riconosciuto lo stesso Cases, ha invece dato ragione a Marianelli. Il quale aveva intuito di che lacrime grondi e di che sangue il conservatorismo del Thomas Mann paladino della profonda tedesca *Kultur*, contrapposta all'avvocatesca *Civilisation* delle democrazie europee. Il dubbio che quella *Kultur* non fosse solo metafisica purezza, di cui Mann avrebbe in seguito fatto amara esperienza, si annida già negli anfratti di queste cinquecento pagine, nelle innumerevoli e appassionate digressioni, tanto lontane dal trionfalismo, quanto palpitanti di musica disperatamente tedesca. Marianelli ha insomma visto come in questo mostruoso libro-viatico della prima guerra mondiale si aprano già le crepe del grandioso edificio

della cultura tedesca, attraverso le quali non già gli aborriti nemici, figli delle democrazie occidentali, bensì i più insidiosi fomentatori della barbarie interna si sarebbero insinuati corrompendolo e trascinandolo al crollo finale. Perciò le considerazioni di Marianelli sulle manniane *Considerazioni di un impolitico* (intendo l'edizione Adelphi pregevolmente curata da Marlis Ingenmey), possono ritenersi il suo lascito critico più alto e maturo.

Ma prima di avviarci alla conclusione della carriera universitaria, dobbiamo fare un passo indietro e accennare almeno alla "prima" vita di Marianello Marianelli. Nato a San Miniato al Tedesco nel 1916, cioè nel bel mezzo della grande guerra, egli si era laureato in lettere nell'Università di Pisa (1938), di cui aveva contemporaneamente frequentato la Scuola Normale Superiore. Tra i suoi maestri il mite Attilio Momigliano e l'impetuoso Luigi Russo, sul quale ultimo del nostro si possono leggere le divertenti *Voci del verbo Russo* (su "La Nazione" di Firenze del 24.9.1992). Così, dalla prima si arriva alla seconda guerra mondiale, che coglie Marianelli appena laureato e lo sbalza a difendere la patria in Sardegna. Il giovane militare non crede però nella vittoria e la patria la difenderebbe meglio nel campo civile, dove tanto ci sarebbe da fare per il progresso dell'isola. A casa, in Toscana, ha lasciato una giovane moglie e una figlia di pochi mesi. Aumenta, col precipitare degli eventi bellici, la disperazione di poterle mai rivedere. Così, come più tardi la Sicilia, la Sardegna resta per Marianelli un paesaggio dell'anima, un'inflessibile interlocutrice a vita, come testimoniano le pagine del *Dialogo con la Sardegna* (CUEC, Cagliari 2001).

A guerra finita Marianelli compie la non facile scelta di fare il lettore di lingua italiana nell'Università di Kiel. In Germania, il paese che aveva scatenato guerra e inauditi crimini contro l'umanità, Marianelli si confronta con le macerie fisiche e morali che feriscono a morte una nazione di grande cultura. Esiste ancora l'altra Germania, la Germania segreta, amata dai cultori di poesia, musica e filosofia? Come tanti altri, Marianelli si chiede dove fosse quest'altra Germania, che cosa avesse fatto per scongiurare il trionfo della barbarie. E tuttavia, le poche eccezioni, tra cui l'esempio del cristiano Heinrich Böll, non permettono di tracciare la sbrigativa equazione nazismo = popolo tedesco. Faticosamente Marianelli lo capisce dal suo osservatorio privilegiato di lettore universitario, prima, e di direttore dell'Istituto Italiano di Cultura (Colonia) fino alla chiamata all'Università di Catania.

Iniziata e avviata la carriera universitaria, essa si chiude inaspettatamente con le dimissioni di Marianelli (1984). Le ragioni di questo addio anticipato alla toga si possono riassumere in una sola parola: insofferenza per le angustie e meschinità del mondo accademico. Ma all'antiaccademico Marianelli l'italica accademia deve, oltre al resto, due prestazioni straordinarie. Negli anni Settanta egli ideò e realizzò un'associazione che comprendesse nel suo seno i docenti di tedesco di ogni ordine di istruzione. Tale associazione (ADILT) doveva avere nel suo ideatore lo scopo di collegare stabilmente il mondo della scuola e quello dell'Università. Se facile fu aprire il dialogo, più difficile risultò tenere in vita lo scambio organico di esperienze e proposte. Alla fine l'impresa fallì, ma non senza avere sortito effetti benefici su entrambe le istituzioni.

Talvolta mi sono chiesto, con orgoglio misto a meraviglia, perché mai i concorsi universitari della parrocchia germanistica siano per decenni rimasti lontani dalla soglia dell'indecenza, disinvoltamente oltrepassata in tanti altri settori disciplinari. Oggi so che una delle ragioni è da ricercare nell'associazione voluta da Marianelli. La quale, riunendo in un solo organismo i docenti di tutte le università italiane, li aveva esposti al pubblico confronto in occasione di convegni e riunioni annuali. Ci conoschemmo meglio l'un l'altro e i commissari designati ai concorsi potevano facilmente integrare il giudizio sui titoli con quello sulla personalità di chi li presentava, nota a ciascuno di loro. Difficile, se non impossibile, diventava in queste condizioni spacciare per didatta provetto un candidato che si era rivelato incapace di fare un discorso filato in assemblea.

L'altra grande prestazione accademica di Marianelli fu l'istituzione di un dottorato di ricerca in germanistica, fondato sul consorzio delle università di Napoli, Bari, Catania, Roma e Pisa. L'opzione meridionalistica è evidente nella scelta delle sedi consorziate, ma soprattutto nella scelta della sede amministrativa, che Marianelli volle a Napoli, anche se poi alterne vicende ne determinarono il trasferimento a Pisa. Ho la presunzione di dichiarare che quella del dottorato di ricerca in germanistica è stata per me l'esperienza accademica di gran lunga più esaltante. Per nulla idilliaci tra docenti e alunni, i colloqui non lo erano talvolta nemmeno tra docente e docente: al flusso dotto e pacioso di Luciano Zagari si contrapponevano i fulmini ammonitori di Giuliano Baioni; ai ricami bibliografici di Paolo Chiarini si alternavano i suggerimenti, apparentemente svagati ma sempre di pertinente intelligenza, di Anna Maria Carpi. E gli allievi? Chi non è stato eliminato, cosa che può succedere in un dottorato serio, ha ricavato dalle palestre di Napoli e Pisa un arricchimento impareggiabile, al di là dei pur lusinghieri risultati: buona parte della giovane generazione dei germanisti italiani proviene dalla fucina avviata da Marianelli nel 1981.

Lasciati i sacri recinti della Sapienza, comincia la terza vita del nostro: vent'anni spesi a concentrare il dialogo con gli uomini e le cose nella ricerca della parola o dell'immagine metaforica, sottratte ai vincoli di scuola. È nato così un universo di riflessioni fittissime sugli aspetti più anomali della nostra vita quotidiana, che la prosa scherzosa di Marianelli ama piegare al grottesco: un po' perché non sa negare un residuo di simpatia nemmeno agli aspetti più aberranti della nostra esistenza, e un po' perché vuole nascondere sotto una maschera deformante il pathos dell'indignazione morale. Sotto tale costellazione Marianelli ha compiuto un lungo itinerario narrativo che va da *Una casa di parole* (1986) a *Il fantasma di Chianciano* (1986); da *Vedere o non vedere* (1992) a *Interferenze* (1996); da *Ricercare a due voci* (1998) a *Lezioni di fisarmonica* (2001). Non si tratta di racconti d'intrattenimento, ma di *fabulae* pensose della perdita di beni che dovrebbero essere inalienabili per l'uomo. La penna che le inventa è per Marianelli un altro simbolo della gioia di vivere: "Scrivere", confessa nel drammatico dialogo *Minima personalia* ("Belfagor" del 31.5.2001), "è l'ultimo modo di amare la vita quando non ce ne sono altri".

L'amore della vita è stato in Marianelli tanto forte quanto avverso fu il contesto politico in cui la vita gli è stata data. Il toscano che amava scherzare

su tutto, diventava terribilmente pessimista *in politicis*. Nel dialogo appena citato Marianelli si definisce un'anima che per vent'anni è stata "cavia del fascismo" e per trenta "cavia del socialismo", salvo ad assistere in vecchiaia alla progressiva corruzione degli ideali socialisti fino alle "nozze fra Craxi e il Cavaliere, benedette dal prete Baget Bozzo". L'odierna miseria politica è apparsa al vecchio scrittore-osservatore come una pericolosa perdita della memoria storica, la regressiva distruzione dei fondamenti su cui era nata la Repubblica, la barbara irrisione di quanto avevano detto e fatto amici e maestri come Luigi Russo e Aldo Capitini, Guido Calogero e Giorgio Pasquali. Dalla vita perciò Marianelli ha preso congedo intonandolo a un motivo caro a Petrolini: "Mi dispiace (di morire) ma son contento", contento cioè di non vedere il peggio, il disastro civile fatto "di ricchi invidiati e di poveri invidiosi", il trionfo dell'ignoranza generalizzata. Ma quale istituzione, se non l'Università, dovrebbe essere vocata ad evitare la sconfitta della ragione civile, a resistere alle lusinghe dell'incultura, alla demoniaca riproposta di una ricetta (*panem et circenses*), tanto vecchia quanto rovinosa?

Se noi, cari amici, abbiamo il coraggio di mirare in alto, all'esempio degli spiriti magni come Marianelli, anche se le forze non ci bastano e arriviamo a metà strada, si tratta pur sempre di una strada illuminata dalla nobile fatica di Adamo, che ci ripaga dei sacrifici durati per raggiungerla. Se invece in partenza miriamo al basso, ci votiamo a sicura sconfitta, a quella vittoria fatta della noia infinita di dovere sempre mescolare la stessa risciacquatura, disperata la nostalgia per l'acqua limpida e per il limpido cielo. Marianello Marianelli, lungo l'odissea delle sue tre vite, ha serbato e salvato il suo animo di milite della cultura e dell'umanità. Rendiamogli onore, per come possiamo. Il resto è silenzio.

GIUSEPPE DOLEI

RICORDO DI GINO CORALLO

Gino Corallo era nato a Randazzo (CT) nel 1910. Entrato nella Congregazione salesiana a sedici anni, fu ordinato sacerdote nel 1936. Laureato prima in Teologia alla Pontificia Università Gregoriana, successivamente prese la laurea in Lettere presso l'Università Statale di Roma, dove ebbe come professore di filosofia Giovanni Gentile. Dopo la laurea, insegnò italiano, latino e greco nei licei prima di dedicarsi alla pedagogia, nel 1947, per incarico della sua Congregazione.

Conseguita la libera docenza in Pedagogia nel 1954, si dedicò definitivamente all'insegnamento universitario, prima come incaricato nei Magisteri di Salerno, Bari e Lecce e successivamente nel 1963 come ordinario di Pedagogia presso l'Università di Bari dove fondò il primo Istituto di Pedagogia.

Nel 1970 venne chiamato a coprire la cattedra di Pedagogia presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Catania allora presieduta dal prof. Giuseppe Giarrizzo. A Catania diresse l'Istituto di Pedagogia diventato dal 1983 Istituto di Scienze Pedagogiche e Psicologiche.

Quando furono creati gli Istituti Regionali per la Ricerca e la Sperimentazione, fu il primo Presidente dell'IRRSAE Sicilia, appena costituito.

Lasciò l'insegnamento universitario per raggiunti limiti d'età nel 1985, stabilendosi a Catania in una delle residenze della Congregazione salesiana dove, assistito amorevolmente dai suoi confratelli, moriva il 12 dicembre 2003 nella casa di Pedara alle pendici dell'Etna.

Corallo era arrivato nella Facoltà di Lettere di Catania quando ancora non si era esaurita la stagione "rivoluzionaria" del '68 e gli studenti assieme a non pochi professori di allora si sentivano coinvolti in un processo di rinnovamento ancora in una fase ascendente. Ricopriva una cattedra, quella di Pedagogia, che era stata di Giovanni Maria Bertin, di Dina Bertoni Jovine e per ultimo, anche se per poco tempo, di Piero Bertolini. Illustri pedagogisti laici, impegnati a sinistra, qualcuno in maniera anche organica, come si soleva dire, in una Facoltà che, nel panorama politico-culturale di quegli anni, veniva giudicata di sinistra.

Come sacerdote cattolico non usava l'abito talare, ma veniva a lezione o a dirigere l'Istituto in *clergyman* e affrontava, con la personalità tipica di chi ha un grande bagaglio di conoscenze non privo di una certa ironia, le questioni più delicate in campo educativo, come la necessità di una scienza pedagogica che per es-

sere tale non poteva garantirsi uno statuto epistemologico autonomo e sufficiente in quanto "scienza" cristiana. Spesso scherzando, anzi, diceva che un vero scienziato non può farsi garantire i risultati del suo lavoro neanche dal Padreterno.

Il suo "realismo" pedagogico non era però di comodo, visti gli anni d'esordio del suo insegnamento a Catania, ma gli derivava da un'assidua frequentazione del dibattito pedagogico a livello internazionale e soprattutto dalla profonda conoscenza di John Dewey. Di questo autore gli interessavano particolarmente, da un punto di vista filosofico, i suoi iniziali rapporti con l'idealismo e la sua critica ad esso. Corallo sapeva bene che la cultura italiana e soprattutto quella pedagogica non aveva del tutto chiuso i conti con la filosofia idealista. Soprattutto con la filosofia dell'educazione di Giovanni Gentile e con i suoi esiti in ambito metodologico e didattico. Un patrimonio dal quale Corallo cercava di mettere in guardia le nuove generazioni, seppur consapevole che quella era stata una grande stagione della filosofia italiana. Il tentativo di capovolgere l'idealismo secondo un modello realista che aveva però le sue basi nella filosofia di Aristotile e di Tommaso lo aveva portato a polemizzare con Giovanni Gentile fin dai suoi primi studi pedagogici, coinvolgendo in queste considerazioni molto critiche anche la pedagogia cattolica italiana che inevitabilmente, come soleva ripetere, per un deficit di fondamento epistemologico avrebbe aderito al fascismo e con esso implicitamente alla paideia del Gentile.

Agli inizi degli anni '50, ancora in Italia, John Dewey era conosciuto da pochissimi e non era diventato il rappresentante più illustre della pedagogia laica con forti connotazioni sociali tali da essere adottato come maestro anche dagli educatori di sinistra. Proprio in quegli anni, Don Gino Corallo era stato in America a visitare il suo laboratorio pedagogico a Chicago; aveva letto in lingua originale tutti i suoi scritti — in Italia erano state tradotte solo poche opere — ed aveva pubblicato un volume in cui esponeva criticamente il pensiero del grande pedagogista americano. Questa salda conoscenza della pedagogia dell'attivismo e delle scuole progressive americane, pur criticate per la mancanza degli aspetti valoriali dell'esperienza a fronte di un pragmatismo spesso strumentale e, forse, potremmo dire oggi, senza scrupoli, mostrava una forte influenza nel pensiero di Corallo tale da farlo apparire agli occhi di noi studenti molto più laico di tanta pedagogia che allora si definiva impegnata.

Probabilmente fu questa caratteristica di grande studioso internazionale, unita alle sua onestà intellettuale che lo portava ad ascoltare e considerare anche le opinioni diverse dalle sue, che gli consentì di essere accettato senza contestazione dagli studenti di quegli anni e nello stesso tempo, e forse per gli stessi motivi, di essere "garantito", alla sua chiamata a Catania, dal preside Giuseppe Giarrizzo.

Di Gino Corallo sono stati pubblicati 8 volumi e 71 saggi, oltre a numerose voci per dizionari ed enciclopedie. Esistono poi molti scritti ancora inediti che attendono di essere risistemati in un'auspicabile pubblicazione dell'*opera omnia*¹.

¹ Una bibliografia completa è stata pubblicata a cura di Giuseppe Trebisacce nel fascicolo *Educazione e libertà in Gino Corallo* edito a Palermo dall'IRRE Sicilia l'11 marzo 2004 in occa-

La parte più originale del suo pensiero resta quella che forse gli aveva procurato qualche incomprensione negli stessi ambienti cattolici più tradizionalisti: l'educazione come crescita della libertà nell'uomo. Una libertà che prima di essere spirituale deve necessariamente trovare alimento nelle cose di cui il pensiero possa nutrirsi, affinché abbia ad offrire alla volontà quella dimensione morale entro cui può dispiegarsi la libertà. Le cose mostrano il loro significato — solea dire — all'onestà del pensiero e la verità innanzitutto si fonda su questa onestà. Grande lezione, non solo di pedagogia e di cui si sente oggi la mancanza.

EZIO DONATO

sione della giornata di studio organizzata in collaborazione con la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Palermo. Nello stesso fascicolo sono riportati gli ultimi due scritti di Gino Corallo, *L'educazione come crescita della libertà nell'uomo* e *Un nuovo pedagogista per una "nuova pedagogia"*, entrambi pubblicati in altre opere nel 1988.

NINO RECUPERO (1940-2003)

Era nato a Catania, nel marzo 1940. È morto a Milano nella notte tra il 2 e il 3 novembre 2003, stroncato da una malattia di cui gli amici non avevano mai saputo nulla. A Catania si era laureato in Lettere moderne nel 1966. La sua carriera universitaria era stata brillante, ma rallentata dagli altri impegni. Si occupava di tante cose. All'Università di Catania il suo impegno prevalente si era esercitato presso il C.U.C., di cui fu, per anni, dopo Nicola Salanitro, il punto di riferimento organizzativo e culturale. E il C.U.C. gli aveva portato via una gran quantità di tempo. Il cinema era allora ragione d'impegno politico, nella direzione verso cui una generazione di ventenni, anche a Catania, dopo i fatti del luglio 1960, con l'antifascismo, aveva conosciuto la sinistra e il Partito comunista. Con lui, il C.U.C., insieme alla "Casa della cultura", voluta allora da Enzo Marraro, diventò una delle istituzioni culturali importanti della sinistra catanese. Recupero vi fu legato da un rapporto di lungo periodo e vi formò una nuova generazione di cinefili "politici". Ancora oggi, a Catania, dopo quasi quarant'anni, pensare al C.U.C. richiama alla memoria il suo impegno culturale e politico e la sua attività.

Il suo rapporto con gli studi storici sembrò subito un fatto strano: l'attenzione alla storia era a Catania un fatto più congeniale agli alunni di Francesco Maricchiolo, straordinaria "istituzione" della sinistra catanese, professore di Storia e Filosofia presso il liceo Cutelli. Recupero aveva fatto i suoi studi liceali al Leonardo da Vinci, luogo di elezione, allora, degli studi dei figli della borghesia catanese. I suoi interessi pareva andassero verso la letteratura e le nuove arti. Ma così come una rottura era stato con quel passato il senso del suo impegno culturale e politico al C.U.C. altrettanto — e più significativamente — un'altra rottura rappresentò da allora la sua vocazione di storico. Fece lo storico perché vide in quel lavoro la possibilità di continuare un impegno politico militante.

Forte d'una eccellente conoscenza della lingua inglese, prese una tesi di laurea in Storia moderna, sull'Inghilterra del secolo XVII. Era l'epoca in cui la storiografia marxista lavorava sulle "rivoluzioni borghesi". Applicò il modello delle "rivoluzioni borghesi" all'Inghilterra del Seicento, modello sostenuto allora da Christopher Hill e dal gruppo degli storici comunisti inglesi che lavoravano attorno a Dona Torr. Dopo la laurea, pubblicò anche, per l'editore Mursia, un

volumetto su "La rivoluzione borghese in Inghilterra", che ebbe anche un buon successo di lettori.

Nel 1969, alla Facoltà di Lettere di Catania, entrò come assistente di Storia del Risorgimento, presso la cattedra tenuta allora da Gastone Manacorda. Nel 1972, ancora assistente a Catania, la Facoltà di Lettere di Messina gli conferì un incarico di Storia contemporanea. I suoi interessi cominciarono ad allargarsi allora verso la storia dell'età contemporanea. Nel frattempo, il modello della "rivoluzione borghese" in Inghilterra aveva finito di trovare sostenitori, e lo stesso Christopher Hill lo aveva abbandonato. Storico militante, Recupero sentì tutto l'effetto della crisi della sinistra italiana di quegli anni, al livello politico e al livello storiografico. Si allontanò dal P.C.I., nel quale era entrato un po' più tardi di altri della sua generazione, partecipò attivamente alle lotte del movimento studentesco e militò in organizzazioni e movimenti che successivamente nacquerò alla sinistra del P.C.I.

Questa ricerca intensa — e fortemente vissuta — di identità politica si accompagnò a una ricerca egualmente intensa — ed altrettanto fortemente vissuta — di identità culturale nel lavoro storiografico. Egli visse la crisi del marxismo storiografico di quegli anni allo stesso modo in cui visse la crisi delle forme di organizzazione, del linguaggio, dei contenuti della politica. Erano gli anni del Vietnam e dei movimenti antimperialisti. Ampliò allora i suoi interessi alla storia del Mezzogiorno e della mafia, si occupò del Fascismo e organizzò ricerche sulla natura criminogena delle modernizzazioni autoritarie.

Nel 1984, optò per Catania, come professore associato di Storia dell'Europa Occidentale, presso la Facoltà di Lettere. Vi rimase fino al 1991. Si trasferì allora a Trieste e quindi (1995) passò a Milano, presso la Facoltà di Scienze Politiche, dove insegnò Storia moderna.

Recupero ha scritto tanto, di tante cose. Forse anche di troppe, sotto taluni aspetti, per generosità e disponibilità estrema, fino a sacrificare l'esigenza di fissare per iscritto tutti i frutti di un lavoro di storico che, per chi lo ha conosciuto, vanno molto al di là di ciò che egli ha voluto lasciare a stampa ai suoi lettori.

Contrassegnò Recupero la disponibilità a discutere, a capire e a scommettersi. Si scommise, lui, intellettuale raffinatissimo, anche in militanze politiche che non si giustificavano se non col bisogno di verificare ovunque, senza pregiudizi, un ideale di giustizia che fu la sua religione e che egli praticò nell'impegno civile e politico. Nino Recupero è stato uno dei migliori docenti di questa Facoltà.

GINO LONGHITANO

Bibliografia

Si danno alcuni dei titoli più significativi, a cominciare dai più recenti, tratti da una più ampia lista bibliografica, curata dello stesso Recupero, reperibile sul sito www.ninorecupero.it.

- “La reinvenzione del Parlamento inglese e il ruolo del discorso storico: Da Macaulay a Trevelyan, 1845-1914”, in *Studi in onore di Giuseppe Giarrizzo*, “Siculorum Gymnasium” N. s. LII, 1-2 (Gennaio-dicembre 1999), pp. 845-861.
- ‘Priscas Patriae Linguas Reddere’. *Sapere antiquario e politica in Europa a metà del Seicento*, in “Quaderni degli Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, S. IV, 2, pp. 63-79. (Edito nel 2000)
- “Antiquaria e storiografia nella Storia di Milano di Pietro Verri”, in Carlo Capra (a cura di), *Pietro Verri e il suo tempo*, 2 voll., Cisalpino Editore, Milano, 1999, pp. 489-502.
- Oliver Cromwell e la rivoluzione inglese*, Dispensa per il corso di Storia Moderna 1997-98, Milano, CUESP, 1998.
- “‘Ut prosint aliis’ o le gioie di un catalogo. La biblioteca parigina dei De Thou (1573-1679) e la classificazione del sapere”, in *Studi in onore di Salvatore Leone*, “Siculorum Gymnasium”, Facoltà di Lettere di Catania, N. s., L, 1-2 (Gennaio-dicembre 1997), pp. 731-748.
- La guerra e la Sicilia*, in *Italy and America 1943-44. Italian, American and Italian American Experiences of the Liberation of the Italian Mezzogiorno*, Atti della Conferenza, University of Connecticut, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 1997, pp. 273-296.
- “Past and Present” in *Introduzione all'uso delle riviste storiche*, a cura di N. Recupero e G. Todeschini, Edizioni Lint, Trieste, 1994, pp. 79-90.
- Storia, provvidenza, utopia: forme ideologiche nel Seicento inglese*, Maimone, Catania, 1993.
- R. H. Tawney, *Storia economica, storia sociale. Saggi, 1933-1960*, edizione italiana e Introduzione, Gelka Editori, Palermo, 1992.
- Introduzione a Franco Pezzino, *Per non dimenticare. Fascismo e antifascismo a Catania (1919-1943)*, CUECM, Catania, 1992, pp. 7-18.
- Il popolo come ispiratore di utopia* in *L'utopia nella storia: la rivoluzione inglese*, Dedalo, Bari, 1992, pp. 57-72.
- La Sicilia all'opposizione (1848-1874)*, in G. Giarrizzo e M. Aymard (a cura di), *La Sicilia. Storia delle regioni italiane*, Einaudi, Torino, 1987.
- Introduzione a: Roland Mousnier, *Fureurs paysannes*, tr. ital., *Furori contadini*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 1984, pp. VII-XIX.
- Bellum disciplinare. Il clero puritano nella Londra del Lungo Parlamento*, Pubblicazioni del Dip. di Scienze Storiche di Catania, Catania, 1983.

La terza legislatura repubblicana, vol. XVI° della *Storia del Parlamento Italiano*, Flaccovio, Palermo, 1983 (in collaborazione con Rosalba Piazza), pp. 22-26, 158-321, 358-411.

Introduzione ai lavori, Seminario sugli aspetti storico-economici della mafia, in *Mafia e potere. Atti del Convegno Internazionale di Messina*, (Ottobre 1981), Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 1983, vol. 2, pp. 89-102.

Traduzione (dall'inglese e dallo spagnolo) di: André Gunder Frank, *Riflessioni sulla nuova crisi economica mondiale*, Pellicanolibri, Catania, 1978.

(a cura di) *L'accumulazione capitalistica e l'imperialismo, 1880-1914*, EDAS, Messina, 1976.

(a cura di) *Il Mezzogiorno nel secondo dopoguerra*, Centro Grafico del Magistero, Catania, 1975.

Winstanley. *La terra a chi la lavora. L'ideologia del collettivismo agrario nell'Inghilterra di Cromwell*, Guaraldi, Firenze, 1974.

La rivoluzione borghese in Inghilterra, Mursia, Milano, 1971.

UN RICORDO DI GAETANO COMPAGNINO

“Certo, il cuore, chi gli dà retta, ha sempre qualche cosa da dire su quel che sarà. Ma che sa il cuore? Appena un poco di quel che è già accaduto”. Il commento manzoniano sul distacco di padre Cristoforo dai suoi amici (“con quella commozione che non trova parole, e che si manifesta senza di esse”), è una delle epigrafi scelte da Gaetano Compagnino per il suo ultimo saggio, *Casi e destini nel romanzo europeo dell'Ottocento*. Oggi, dopo il conclusivo attacco del male che ce lo ha strappato l'8 marzo scorso, questa epigrafe e la citazione di Goethe sui “presagi” e “casi accidentali”, riecheggiano cariche di accenti autobiografici, di riflessioni premonitrici. Per lui il “caso” si era manifestato nella forma di un male incurabile, quattro anni fa. Aveva affrontato con coraggio una battaglia difficile, sottoponendosi ad un intervento chirurgico dagli esiti incerti. Ripresosi, con la sua grande forza interiore aveva fatto dimenticare a tutti ciò che lui sapeva benissimo, fino a quando la malattia si era di nuovo rivelata, la scorsa estate. Non riuscì però mai a interrompere, la malattia, l'intenso rapporto affettivo che lo legava ai suoi alunni. E ricevettero sempre, essi, gli allievi, fino all'ultimo, incoraggiamenti, parole serene, dal loro professore.

Allo studio e all'insegnamento, alla famiglia e ai propri ideali quest'uomo mite e forte aveva dedicato la propria vita. Laureatosi nel 1962 con una tesi sulla *Metodologia marxista della critica letteraria*, subito chiamato come assistente volontario da Carlo Muscetta, il maestro sempre venerato, Compagnino aveva affiancato all'impegno universitario l'insegnamento liceale, che lo condusse anche, per alcuni anni, a Siena. Per volere di Muscetta curò allora, per la Letteratura Italiana Laterza, tre volumi sul Settecento, mostrando quelle che sarebbero sempre state le sue caratteristiche di studioso: rigore metodologico, attitudine alla formulazione teorica e alla individuazione dei nessi tra forme letterarie e storia. Dal 1974 insegnò a Catania *Istituzioni di Critica e Metodologia Letteraria*, *Estetica*, *Teoria della letteratura* e infine *Letteratura Italiana*. Il significato del suo insegnamento è solo in parte testimoniato dalle pubblicazioni, che vanno da Platone e Aristotele al romanzo dell'Ottocento, dalla novella antica a quella moderna, dalle poetiche del Cinquecento a De Sanctis, Croce, Pirandello, Sciascia. Concepiva scuola e università come “luogo del *prattein*, non del *poiein*”, del fare, non del “produrre”. E il senso della sua trentennale *praxis* è pienamente documentato dai densissimi quaderni di appunti, dalle dispense, dalle registra-

zioni delle sue lezioni, che i discepoli vanno raccogliendo e che costituiscono nel loro insieme una organica trattazione di teoria letteraria. Le categorie e i nodi concettuali dei suoi corsi erano quelli di una ben individuata linea della riflessione poetologica, che muoveva dalla *Poetica* d'Aristotele, e aveva i prediletti *auctores* in De Sanctis e in Lukács, i suoi elementi distintivi nella concezione della poesia come mimesi della realtà, nella dialettica tra forma e contenuto, nella storicità delle forme.

Chi avesse conosciuto Compagnino solo dai suoi scritti, estremamente impegnativi, rimarrebbe sorpreso dalla chiarezza di quelle sue lezioni, che certamente meritano maggiore diffusione. Sono, esse, testimonianza di quelle doti tanto ammirate dai suoi studenti: la capacità di chiarire i concetti più complessi con precisi riferimenti ai testi, di esemplificare anche le più ardue teorizzazioni, rendendole concrete, vicine all'esperienza dell'uditorio; la passione nel trasmettere non solo metodologie, ma lo stesso amore per la conoscenza, la fede nei valori di un profondo umanesimo. Fu questo, Gaetano Compagnino: uno studioso rigoroso e al tempo stesso un docente generoso, dalla straordinaria umanità; un suscitatore di amore per gli studi, ma anche un educatore di energie morali. E per questo tanto stimato e amato soprattutto da coloro per i quali scuola e Università vivono e hanno veramente un senso, gli alunni. E fu, fino alla fine, un uomo di rara coerenza, nelle amicizie come negli ideali. La sera prima di morire volle farsi leggere *Dombey e figlio*, il romanzo di Dickens in cui, ricordava Lukács, è denunciata l'"assuefazione all'inumanità capitalistica", l'"insensibilità verso i fenomeni della vita" in un mondo in cui si è solo "uomini d'affari".

ANDREA MANGANARO

RICORDO DI CARLO MUSCETTA

Giorno 22 marzo si è spento Carlo Muscetta. Professore di Letteratura italiana nella Facoltà di Lettere dal 1963-64 al 1975-76, è stato uno degli ultimi grandi della critica letteraria.

Storico della letteratura e critico militante, nato ad Avellino il 22 agosto 1912. Ha insegnato Storia della letteratura italiana nelle università di Catania, Roma e Parigi fino al 1983. La sua formazione avviene tra Avellino e i centri universitari di Napoli e Firenze. Fondamentale l'insegnamento politico e, in specie, meridionalistico di G. Dorso. Momento decisivo della sua formazione fu la lettura, negli anni del liceo, degli scritti, specie politici, di F. De Sanctis e, successivamente, la frequentazione dell'ambiente crociano e, in fecondo consenso e dissenso, dello stesso Croce. In direzione di un superamento critico dell'estetica crociana lo avrebbe poi avviato, mentre ne confermava e chiariva l'adesione a De Sanctis, L. Russo, suo maestro anche di vita e di antifascismo. Questo insieme di esperienze culturali vissute negli anni decisivi della lotta per la libertà e la democrazia si tradurranno, sul piano della prassi, in un'entusiastica e generosa adesione all'azionismo.

A De Sanctis M. ha guardato con lunga dedizione di discepolo ideale, assimilandone l'ispirazione etico-politica nella scrittura e nella didattica e riproponendone il pensiero estetico e critico, assunto come punto di partenza per nuove ipotesi interpretative e storiografiche. La sua fedeltà è testimoniata dai giovanili *Studi desanctisiani* (1932) e dagli *Studi sul De Sanctis e altri scritti di storia della critica*, raccolti nel 1980; dalla direzione dell'edizione integrale delle opere presso l'editore Einaudi; dal progetto dell'edizione nazionale, dall'organizzazione di un importante convegno internazionale (settembre 1984).

Negli anni dell'immediato dopoguerra un definitivo svolgimento nelle posizioni di M. sarà costituito dall'accoglimento del quadro teorico e ideologico del marxismo, fatto proprio e maturato nella forma gramsciana e lukacciana. La sua prospettiva ne derivava concretezza e attualità nella misura in cui accoglieva il punto di vista classista. Sul piano della pratica critica però, della lezione crociana egli conservava (e sempre conserverà) la volontà di pervenire — intento ultimo della lettura dei testi letterari — all'individuazione del valore. L'ispirazione marxista d'altra parte rafforzava e orientava l'impegno militante, già suscitato dalla precedente esperienza azionistica.

Dalla militanza politica e soprattutto dall'attività di organizzazione culturale sono segnati gli anni Quaranta e Cinquanta: consulente delle case editrici Einau-

di e Feltrinelli, redattore de *La ruota* (1940-43), dirige il quotidiano *Italia libera* e le riviste *Aretusa* e *Società*. Grande successo ebbe in questo periodo l'edizione da lui curata di un'antologia di prose di V. Padula: *Persone in Calabria* (1950). Gli interventi critici di questi anni, di grande impatto innovativo, sono raccolti in *Letteratura militante* (1953) e *Realismo e controrealismo* (1958). In quest'ultimo volume è contenuto il noto saggio *Metello e la crisi del neorealismo*, in cui M. stroncava il romanzo pratoliniano, che segnava per lui la fine dell'equivoco neorealista, in nome di un più sostanziale e corretto realismo, che fosse conoscenza autenticamente critica della realtà storica. Sono qui riuniti temi e interessi che si ritrovano nei volumi *Romanticismo, realismo, decadentismo* (1960) e in *Realismo, neorealismo, controrealismo* (1976).

La sapienza critica, le acquisizioni culturali e le specificità di linguaggio così acquisite vengono spostate, negli anni successivi, in direzione di un prevalente ripensamento di autori e correnti del passato (un interesse certo presente anche nell'attività precedente). Si tratta di un ripensamento che, a partire dagli anni Sessanta, si lega a nuove e strenuamente problematiche acquisizioni e sperimentazioni metodologiche, dalla psicanalisi allo strutturalismo, alla linguistica, alla semiologia, a Bachtin. Tratto peculiare della critica di M. è infatti l'apertura alle più importanti sollecitazioni culturali, e il suo metodo è in continuo farsi, ma in senso dialettico, alla ricerca cioè di sintesi sempre più e meglio comprensive. Di questo periodo vanno ricordati i fondamentali saggi e interventi su G.G. Belli (*Cultura e poesia di G.G. Belli*, 1961; nuova ediz., 1981; *Il Papa che sorrise al Belli*, 1989) e Boccaccio (1965; radicalmente rinnovato, 1972). Importanti saggi su Bettinelli, Petrarca, Boccaccio, Leopardi, Tommaseo sono raccolti in *Ritratti e letture* (1961). Contemporaneamente M. ha svolto una indefessa attività di direzione editoriale: tra le varie iniziative spiccano gli 11 volumi della ricchissima antologia *Parnaso italiano* per Einaudi e i venti tomi della *Letteratura italiana. Storia e testi* per Laterza; e infine *Parnaso europeo*, i cui primi volumi sono apparsi a partire dal 1989.

Ristampe dei più importanti contributi e nuovi saggi degli ultimi anni sono raccolti in *Pace e guerra nella poesia contemporanea* (1984), *Don Chisciotte in Sicilia* (1987), *Per la poesia italiana. Studi, ritratti, saggi e discorsi* (1988; I, *Da Dante al Leopardi*; II, *Da Belli a Gramsci*); *Il giudizio di valore* (1992). Ha anche curato un'antologia di scritti sul problema della mafia: *La letteratura sulla mafia* (1988).

Negli ultimi anni della sua attività è prevalso l'impegno letterario creativo. Un'interessantissima operazione culturale e artistica è la traduzione de *I fiori del male* di Baudelaire (1984). Culmina in questa, ma anche nella contemporanea scrittura creativa in verso e in prosa, una vocazione alla produzione di forme linguistiche di raffinata allusività e pregnanza espressiva. *Versi e versioni* (1986) è una raccolta di poesie, mentre tra ricostruzione storica e memorialistica si muove *Lo zio garibaldino* (1989). Di più pungente attualità è il racconto autobiografico in forma d'epistolario *L'erranza* (1992). Sono pagine in cui *agiscono* molti dei principali personaggi della storia italiana dal dopoguerra ad oggi. Animatissime sempre e profondamente permeate di *vis* polemica e di passione culturale, civile, politica.

NICOLÒ MINEO

BRUNO PANVINI: IL FILOLOGO E L'UOMO

C'è il rischio, nel ricordare il Maestro, che un suo allievo, più che render conto con il necessario distacco del profilo dello studioso, si lasci trasportare dall'onda dei ricordi e delle emozioni. Dai primi corsi di Filologia romanza seguiti, su Chrétien de Troyes e sul *De Vulgari eloquentia*, all'appuntamento per concordare l'argomento della tesi di laurea, dalla lunga collaborazione didattica alle lente passeggiate dedicate al conversare sui lavori scientifici in corso — allora avveniva e a ricordarlo oggi non sembra vero —. Una guida nello studio e un punto fermo nel mondo degli affetti. Quello che dovevamo dirgli glielo abbiamo detto da vivo con l'occorrenza felice che fosse tra noi quando gli abbiamo dedicato "in onore" un volume. Amava la sua disciplina e in lui la ricerca del rigore filologico — la scuola era quella di Salvatore Santangelo — s'accompagnava a quella del "senso" delle opere. Dal suo approccio ai testi emergono grande sensibilità e competenza per i fatti di lingua — l'italiano e il siciliano antichi, il francese medievale —, l'interesse verso la contestualizzazione storica che si dispiega da una costante cura della ricostruzione delle fonti, tale da non risolversi in una sterile loro ricerca, alla tendenza sempre presente di riferirsi a puntuali affreschi del quadro storico. S'era manifestato in Bruno Panvini un vivo interesse per il *De Vulgari Eloquentia* di Dante, ne fa fede la pubblicazione di un'edizione con ampio commento (1968). Non al lavoro in sé qui mi riferisco, ma, appunto, a quel suo interesse che lo porta a riproporre per la SEI (1996) una riedizione. Ritrovava nel *De Vulgari Eloquentia* una linea ideale di percorsi seguiti dalle letterature romanze che in buona parte rileviamo nei suoi lavori e nell'idea che aveva della disciplina, ancora intesa nella sua dimensione panromanza: l'origine delle lingue e del volgare in particolare, l'analisi delle parlate fino ai dialetti, i Siciliani, i Provenzali, i Toscani... È un po' l'impianto dei suoi corsi, il respiro di quella che vedeva come una straordinariamente variegata civiltà letteraria. E dai Provenzali, da Giraldo di Bornelh prese le mosse (1949) per passare poi (1952 e 1955) allo studio delle biografie dei trovatori. Si apre, dopo un'incursione in terra tristaniana (1951), la stagione degli studi sulla Scuola poetica siciliana (1955-58; 1962-64) e su testi antichi italiani (1957). Gli interessi per la letteratura francese medievale si riferiscono dapprima all'epica — il *Gormond e Isembart* (1956) e il *Pèlerinage* (1960), testi sui quali tornerà nel 1983 e nel 1990 —, ma si rivolgono presto alla letteratura

arturiana, Chrétien de Troyes e i suoi romanzi, *la Queste del Saint Graal*. Ma i suoi principali campi d'interesse si ripresentano, intrecciandosi in un fecondo alternarsi di studi dedicati alla filologia siciliana (*Libru de lu Dialugu di Sanctu Gregoriu*, 1989, Cielo d'Alcamo, 1993) e a quella francese medievale (l'edizione del *Marques de Rome*, 1993).

Anche oggi gli dobbiamo tanto. Il superamento dell'impianto metodologico della sua edizione della Scuola poetica siciliana, che resta, in attesa di quella del Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, la più completa, non inficia la validità di singole soluzioni ecdotiche, la sistematicità di studi quali quelli sul *Pèlerinage* o sul *Gormond* o sui romanzi di Chrétien mantiene ancora il valore di modello. Il "suo" Medioevo è un territorio di ricerca di valori universali, che possano dire qualcosa anche agli uomini d'oggi.

La sua grande umanità e quella grande dote che lo contraddistingueva, oggi molto rara, di saper rispettare le opinioni altrui, anche le più diverse, sono un rimpianto.

ANTONIO PIOLETTI

RICORDO DI GIUSEPPE SPADARO (1926-2003)

Il 9 dicembre 2003, dopo una lunga malattia, chiudeva per sempre gli occhi Giuseppe Spadaro, già prof. ordinario di Filologia Greca Medievale e Moderna presso l'Università di Catania. La comunità scientifica internazionale perdeva uno dei suoi più illustri rappresentanti, la Grecia un amico appassionato e sincero.

Nato a Floridia, in provincia di Siracusa, il 14 luglio 1926, Giuseppe Spadaro si era laureato nel 1951 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia di Catania con una tesi sulla lingua di Sofocle, relatore l'autorevole grecista Quintino Cataudella, e aveva poi seguito a Bruxelles, nell'anno acc. 1951-52, i seminari dell'insigne bizantinista Henry Grégoire. Determinanti per la sua formazione filologica i successivi soggiorni in Grecia: il primo, realizzato grazie al premio attribuitogli dalla Regione Siciliana per la dissertazione di laurea, giudicata la migliore dell'anno acc. 1950-51, e il secondo — ottenuto in seguito al comando concessogli dal Ministero della Pubblica Istruzione (aveva nel frattempo vinto il concorso a cattedra di Lettere Latine e Greche per i licei) — durante il quale aveva usufruito della profonda esperienza e dei preziosi consigli di uno dei padri della filologia neoellenica, Linos Politis. Abilitato alla libera docenza in Lingua e Letteratura Neogreca e incaricato della medesima dal 1967 presso la Facoltà di Lettere di Catania, era stato chiamato, negli anni acc. 1978 e 1979, a ricoprire lo stesso incarico presso l'Università "La Sapienza" di Roma. Vinto, nel 1980, il concorso a cattedra di Filologia Greca Medievale e rientrato definitivamente a Catania, nel 1988, alla morte prematura del prof. Rosario Anastasi, era stato eletto Direttore dell'Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici. Momento centrale della sua carriera la laurea *honoris causa* conferitagli nel 1991 dall'Università di Atene. Nella memorabile lezione tenuta in quella sede egli, ancora una volta, ribadì la sua convinzione sulla trasmissione scritta delle opere medievali in vernacolo, e sulla loro elaborazione 'a tavolino', convinzione accettata ormai dalla maggioranza degli addetti ai lavori.

Romanzi d'amore e di cavalleria, cronache e poemi della letteratura greca medievale in lingua demotica hanno formato l'oggetto dei suoi interessi, soprattutto sotto l'aspetto testuale e quello più squisitamente linguistico. Non credo esista un altro studioso — certamente non in Italia — che abbia, nel campo del greco volgare, la stessa padronanza che deriva dalla lettura diretta dei manoscrit-

ti e dall'analisi approfondita dei testi. In ispecie lo affascinava (e innumerevoli sono i suoi contributi in questo senso) la lingua greca medievale e i suoi legami non solo con l'italiano, ma anche, e soprattutto, con il dialetto della sua Sicilia.

Alcuni suoi lavori sono vere e proprie pietre miliari per gli studiosi del settore. Mi riferisco ai saggi sulla *Cronaca di Morea*, innanzi tutto, e poi a quelli sull'epopea del *Digenis Akritis*, sugli *Ippotikà Mythistorimata* dell'età dei Paleologi, sulla Rinascenza cretese.

Florios e Platziaflore e l'*Erotòkritos* sono i due romanzi più amati, a cui egli ha dedicato gli studi più belli e per i quali ha avuto le intuizioni più felici. Sul primo ci restano molti articoli, in special modo di critica testuale, nei quali, sulla base di un accurato esame della fonte italiana, il quattrocentesco *Cantare* fiorentino di *Fiorio e Biancifiore*, Spadaro restituisce passi oscuri o incerti dell'opera greca, contribuendo così a migliorare la precedente edizione di D. C. Hesseling, del 1917. Gli studi sul secondo, raccolti in un recente volume, *Letteratura cretese e Rinascimento italiano*, rivelano l'amorevole, instancabile colloquio con il capolavoro cretese che lo ha condotto all'individuazione di un preciso influsso su di esso sia dell'*Orlando Furioso* sia di altri componimenti minori del nostro Rinascimento.

Gli ultimi anni della sua vita sono stati contrassegnati da una fervida volontà di fare come se, presentando la prossima fine, egli avesse ingaggiato una lotta col tempo. A quest'ultimo periodo appartiene il *corpus* contraddistinto dal titolo *Graeca Mediaevalia* (il n. XVIII uscirà a breve, postumo) nel quale sono confluiti, fra l'altro, i numerosi interventi di restituzione critica di un altro noto romanzo medievale, il *Pòlemos tis Troados*¹.

Egli scriveva 'con gusto' (oltre 110 i suoi lavori), il che non gli impediva di dominare con intransigenza la materia trattata, di essere severo con gli altri e, di più, con sé stesso. In tal modo il Δάσκαλος Giuseppe Spadaro ha dato a coloro che hanno avuto la fortuna di essere suoi alunni l'esempio di un lavoro informato costantemente a serietà scientifica e probità.

Una invincibile curiosità intellettuale lo portava, inoltre, a viaggiare spesso. Sue mete preferite gli itinerari che testimoniano il millenario percorso della cultura ellenica, dagli altipiani centrali dell'Anatolia alle coste dell'Asia Minore, alle contrafforti veneziane di Creta e del Peloponneso, alle vestigia della secolare dominazione ottomana.

Gli amici che gli sono stati vicini non dimenticano la sua personale visione del mondo, quel sentimento di cordialità e di solidarietà che era anche slancio affettuoso verso le molteplici forme del reale. Di certo esso permea tutta la vita di Spadaro, dissimulando la sua presenza, con ritrosa discrezione, dietro la sortita ironica, la battuta aristofanesca, l'inconfondibile risata omerica. Era un uomo semplice, rispettoso degli altri, dotato di un entusiasmo fanciullesco, ma a un tempo schivo e geloso dei suoi sentimenti.

¹ Una bibliografia più dettagliata in Κορίσκιν. *Studi in onore di Giuseppe Spadaro*, a cura di Anna Di Benedetto Zimbone e Francesca Rizzo Nervo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

E se la sua morte rappresenta un duro colpo per i suoi cari, i suoi amici e i suoi colleghi, e ci rende malinconici per l'ineluttabilità del distacco, la sua preziosa produzione filologica, la sua vibrante dedizione alla Grecia rimangono punti fermi per chi intende seguire la via da lui tracciata. Motivo di conforto, infine, la consapevolezza che egli ha saputo cogliere tutte le opportunità che la vita gli offriva, spinto da una vena giocosa commista a una sottile malizia che era anche saggezza. Tornano in mente, allora, i versi di Costantino Kavafis:

Επήγα μες στη φωτισμένη νύχτα.
Κ' ήπια από δυνατά κρασιά, καθώς
που πίνουν οι ανδρείοι της ηδονής.

ANNA ZIMBONE

G. Fiori, <i>Il tempo e la memoria</i>	pag. 355
C. Gallo, <i>Beatrice fra realtà e idealità nel dibattito culturale siciliano del periodo 1875-1910</i>	» 375
R. Ioli, <i>Ἀγωγή and related concepts in Sextus Empiricus</i>	» 401
F. Trigilio, <i>Renzo e Lucio: Manzoni e Apuleio a confronto</i>	» 429
D. Vagnoni, <i>Momus, seu de Principe, o il dissimulatore punito</i> ...	» 441

ONORANZE

G. Bentivegna, <i>Corrado Dollo (1930-2001)</i>	» 457
A. P. Desi, <i>Ricordo di Pino Alba</i>	» 463
G. Dolei, <i>Per Marianello Marianelli. Discorso pronunciato nella seduta della Facoltà di Lettere del 20.5.03</i>	» 465
E. Donato, <i>Ricordo di Gino Corallo</i>	» 471
G. Longhitano, <i>Nino Recupero (1940-2003)</i>	» 475
A. Manganaro, <i>Un ricordo di Gaetano Compagnino</i>	» 479
N. Mineo, <i>Ricordo di Carlo Muscetta</i>	» 482
A. Pioletti, <i>Bruno Panvini: il filologo e l'uomo</i>	» 483
A. Zimbone, <i>Ricordo di Giuseppe Spadaro (1926-2003)</i>	» 485

PREZZI E ABBONAMENTI

Un numero	€ 15,00
Abbonamento annuo	€ 30,00
Annata arretrata	€ 45,00
Esteri: € 45,00 (annata)	

Spedizione in contrassegno

Richiesta a: Biblioteca Facoltà di Lettere, Siculorum
Gymnasium - Catania - Piazza Dante - Centro Servizi

Direzione e Amministrazione:

Facoltà di Lettere, Università degli Studi, Catania
Monastero dei Benedettini

ISSN 0037-458X

ISSN 0037-458X

€ 30,00

Prof. NICOLO' MINEO, *Direttore responsabile*

Finito di stampare il mese di dicembre 2004 nella Tipografia E. Leone snc - Catania
Autorizz. 6-VII - 1948 n. 25 del Reg. Periodici Tribunale di Catania

Proprietà letteraria - Reg. pubblico gen. opere protette, n. 1/037303